

Christopher Schliephake

Die Ethik des Traums in den Werken Plutarchs von Chaironeia

Millennium-Studien

zu Kultur und Geschichte
des ersten Jahrtausends n. Chr.

Millennium Studies

in the culture and history
of the first millennium C.E.

Herausgegeben von / Edited by
Wolfram Brandes, Laura Carrara,
Dennis Pausch, Rene Pfeilschifter,
Karla Pollmann

Band 118

Christopher Schliephake

Die Ethik des Traums in den Werken Plutarchs von Chaironeia

Wissen und Ereignis

DE GRUYTER

Die freie Verfügbarkeit der E-Book-Ausgabe dieser Publikation wurde durch 35 wissenschaftliche Bibliotheken aus dem deutschsprachigen Raum ermöglicht, die durch ihren Beitrag die Open-Access-Transformation der Buchreihe *Millennium-Studien* unterstützen.

ISBN 978-3-11-914488-9

e-ISBN (PDF) 978-3-11-221959-1

e-ISBN (EPUB) 978-3-11-221965-2

ISSN 1862-1139

DOI <https://doi.org/10.1515/9783112219591>



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung - Nicht-kommerziell - Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. Weitere Informationen finden Sie unter <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0>.

Library of Congress Control Number: 2025946155

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2026 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston, Genthiner Straße 13, 10785 Berlin

Dieses Buch ist als Open-Access-Publikation verfügbar über www.degruyterbrill.com.

Druck und Bindung: CPI books GmbH, Leck

www.degruyterbrill.com

Fragen zur allgemeinen Produktsicherheit:
productsafety@degruyterbrill.com

Open-Access-Transformation der Reihe *Millennium-Studien*

Die renommierte altertumswissenschaftliche Reihe *Millennium-Studien* wurde im Rahmen des BMBF-geförderten Projekts TransMill und mit Unterstützung des Fachinformationsdienstes Altertumswissenschaften, beide angesiedelt an der Bayerischen Staatsbibliothek, erfolgreich in den Open Access transformiert: Sowohl die Backlist der Reihe (2004–2020) als auch die Publikationen der Jahre 2021 und 2022 sind frei verfügbar. Dank der Unterstützung von 35 wissenschaftlichen Bibliotheken (Stand: Januar 2026) können die Neuerscheinungen der Reihe – darunter dieser Titel – seit 2023 weiterhin im Open Access erscheinen. Für Autorinnen und Autoren entstehen dabei keine Publikationskosten.

Folgende Einrichtungen und Initiativen haben durch ihren Beitrag die Open-Access-Veröffentlichung dieses Titels ermöglicht:

Universitätsbibliothek Basel
Bayerische Staatsbibliothek
Universitätsbibliothek Bayreuth
Universitätsbibliothek Bielefeld
Universitätsbibliothek der Technischen Universität Braunschweig
Deutsches Archäologisches Institut, Berlin
Sächsische Landesbibliothek – Staats- und Universitätsbibliothek Dresden (SLUB)
Universitäts- und Landesbibliothek Düsseldorf
Universitätsbibliothek Duisburg-Essen
Universitätsbibliothek Eichstätt-Ingolstadt
Universitätsbibliothek der FAU Erlangen-Nürnberg
Universitätsbibliothek Johann Christian Senckenberg Frankfurt
Universitätsbibliothek Gießen
Staats- und Universitätsbibliothek Göttingen
Universitätsbibliothek der FernUniversität in Hagen
Gottfried Wilhelm Leibniz Bibliothek – Niedersächsische Landesbibliothek
Technische Informationsbibliothek Hannover (TIB)
Thüringer Universitäts- und Landesbibliothek Jena
Universitätsbibliothek der RPTU Kaiserslautern – Landau
Universitätsbibliothek Kassel
Universitätsbibliothek Leipzig
Universitätsbibliothek Mainz
Universitätsbibliothek Mannheim
Universitätsbibliothek Marburg
Universitätsbibliothek der LMU München
Universitäts- und Landesbibliothek Münster
Bibliotheks- und Informationssystem (BIS) der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg
Universitätsbibliothek Passau
Universitätsbibliothek Potsdam
Universitätsbibliothek Regensburg
Universitätsbibliothek Rostock
Universitätsbibliothek Tübingen
Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel
Universitätsbibliothek Würzburg
Zentralbibliothek Zürich

Vorwort

Das Buch „Die Ethik des Traums in den Werken Plutarchs von Chaironeia: Wissen und Ereignis“ stellt die überarbeitete und gedruckte Version meiner Habilitationsschrift dar, die im Oktober 2023 bei der Philologisch-Historischen Fakultät der Universität Augsburg eingereicht wurde. Sie wurde im Sommer 2025 redigiert, wobei die Einleitung gekürzt, einzelne Passagen umgestellt und das Manuskript um einen umfassenden Appendix ergänzt wurde.

Teile der Arbeit wurden bei der zusammen mit Gregor Weber organisierten Sektion „Deutungskämpfe um die antike Divination im Spiegel späterepublikanischer und kaiserzeitlicher Texte“ vorgestellt, die auf dem 53. Deutschen Historikertag in München (Okt. 2021) stattfand und die zwischenzeitlich – ergänzt um weitere Beiträge – in einem Beiheft der Historischen Zeitschrift (Nr. 81, Berlin/Boston: De Gruyter) publiziert wurde. Impulse empfangt die Arbeit außerdem von einem Kolloquium, das von Katharina Waldner, Cordula Bachmann und Johanna Leithoff im Okt. 2018 in Erfurt mit dem Titel „Liminalisierung – Konfigurationen des Übergangs in antiken Gesellschaften“ stattfand und das sich für die spätere Konzeptualisierung der Studie als wichtig erweisen sollte.

Den an diesen Tagungen beteiligten Kolleginnen und Kollegen gilt mein Dank. Ganz besonders zu Dank verpflichtet bin ich den Gutachtern und Gutachterinnen im Habilitationsverfahren – für ihre Zeit und v. a. für ihre wichtigen Hinweise: Gregor Weber, Christophe Chandezon, Natascha Sojc und Tanja Scheer haben durch ihre Expertise, ihre Fragen und ihre Unterstützung die Arbeit zu einem erfolgreichen Ende kommen lassen. Viele Verbesserungsvorschläge bekam ich von meinem Vater sowie von Rene Pfeilschifter, dem ich – ebenso wie den anderen Herausgeberinnen und Herausgebern – sehr für die Aufnahme des Buches in die „Millennium-Studien/Millennium Studies“ danken möchte! Gedankt sei auch dem anonymen Gutachter für wichtige Hinweise und Mirko Vonderstein, Jessica Bartz und Ulla Schmidt für eine außerordentlich kompetente und zielführende redaktionelle Betreuung. Studentische Hilfskräfte am Lehrstuhl für Alte Geschichte der Universität Augsburg haben sich um die Manuskript-Erstellung verdient gemacht: Niklas Fuchs hat in einer frühen Phase bei der Literaturbeschaffung geholfen, Thomas Rauch hat bei der formalen Überarbeitung wertvolle Dienste geleistet.

Seit die Arbeit an diesem Buch im Jahr 2019 begann, hat sich die Welt in vielerlei Hinsicht und in nicht absehbarer Weise geändert. Meine Frau war meine Konstante in dieser Zeit und hat mich in all diesen Jahren stets mit viel Geduld und Verständnis begleitet – und unsere Kinder haben unser Zuhause mit mehr Lachen erfüllt, als wir je zu träumen gewagt hätten. Ihnen sowie meinen Eltern ist dieses Buch gewidmet.

C.S., Augsburg, im Juli 2025

Inhalt

Vorwort — VII

Abkürzungsverzeichnis der zitierten Werke Plutarchs — XIII

1 Plutarch und die Träume: Perspektiven zwischen Biographie und Philosophie — 1

- 1.1 Einleitung: Zur Fragestellung — 1
- 1.2 Plutarch von Chaironeia und sein Werk — 4
- 1.3 Träume und Traumdivination bei Plutarch — 10
 - 1.3.1 Zum soziokulturellen Kontext und der Klassifikation von Träumen in der antiken Divination — 10
 - 1.3.2 Forschungsstand und methodische Grundfragen — 18
 - 1.3.3 Zu Aufbau und Inhalt — 31

2 Traum, Wissen und philosophische Reflexion in den *Moralia* — 33

- 2.1 Plutarchs philosophische Methode — 34
- 2.2 Wissensordnungen — 38
- 2.3 Liminale Bereiche des Wissens — 44
 - 2.3.1 Schlaf — 51
 - 2.3.2 Körper — 56
 - 2.3.3 Seele — 66
- 2.4 Wissensträger — 77
 - 2.4.1 Die Unwissenden — 81
 - 2.4.2 Deuter — 95
 - 2.4.3 Philosophen — 104
- 2.5 Erweiterungen und Grenzen des Wissens — 114
 - 2.5.1 Götter — 118
 - 2.5.2 Wahrsagung — 128
- 2.6 Zusammenfassung — 142

3 Träume und ihre Deutung in den Biographien Plutarchs — 147

- 3.1 Zu Plutarchs ‚biographischer‘ Methode: Grundlegende Überlegungen und Aufbau des Kapitels — 147
 - 3.1.1 Die Viten zwischen Charakterzeichnung und Moralismus — 150
 - 3.1.2 Der Platz der Divination und der Träume in den Viten — 155
- 3.2 Mythische Träume: Theseus und Romulus — 163
- 3.3 Träume und die griechischen Protagonisten aus klassischer Zeit — 169
 - 3.3.1 Aristeides — 171
 - 3.3.2 Themistokles — 176
 - 3.3.3 Kimon — 184

3.3.4	Perikles —	189
3.3.5	Alkibiades —	194
3.3.6	Demosthenes —	200
3.3.7	Lysander —	204
3.3.8	Agesilaos II. —	209
3.3.9	Pelopidas —	213
3.3.10	Dion —	218
3.3.11	Timoleon —	225
3.4	Träumen in hellenistischer Zeit —	229
3.4.1	Alexander —	232
3.4.2	Die Nachfolger —	249
3.4.3	Kleomenes III. —	265
3.5	Träume und die römischen Protagonisten —	269
3.5.1	Coriolanus —	274
3.5.2	Gaius Gracchus —	279
3.5.3	Gaius Marius —	282
3.5.4	Sertorius —	286
3.5.5	Sulla —	289
3.5.6	Lucullus —	297
3.5.7	Pompeius —	304
3.5.8	Crassus —	311
3.5.9	Caesar —	315
3.5.10	Brutus —	326
3.5.11	Antonius —	332
3.5.12	Cicero —	336
3.6	Systematische Betrachtung und Zusammenfassung —	342
3.6.1	Epochenspezifische Entwicklung und raumzeitliche sowie kulturell Aspekte —	343
3.6.2	Thematische Schwerpunkte, Funktionen und Motive —	345
3.6.3	Deutungen und ethisch-philosophische Aspekte —	347
4	Schlussbetrachtung —	351
4.1	Die ‚Ethik des Traums‘ als philosophisch-historisches Konzept —	352
4.2	Fazit und Ausblick —	355
5	Appendices —	358
5.1	Übersichtsregister der Träume bei Plutarch —	358
5.1.1	<i>Moralia</i> —	358
5.1.2	<i>Vitae</i> —	358
5.2	Systematisches Register der Träume —	360
5.3	Motivindex der Viten —	374
5.3.1	Tiere —	374
5.3.2	Naturphänomene —	374

- 5.3.3 Göttliche Erscheinungen — **374**
- 5.3.4 Menschliche Erscheinungen — **375**
- 5.3.5 Objekte und Orte — **375**
- 5.4 Traumdeuter in Plutarchs Viten — **376**
- 5.4.1 Professionelle Seher/Deuter — **376**
- 5.4.2 Selbstdeutungen — **376**
- 5.5 Strukturelle Aspekte der Träume in den Viten — **377**
- 5.5.1 Träume und Lebensphasen — **377**
- 5.5.2 Geschlechtsspezifische Verteilung — **377**
- 5.5.3 Soziale Schichtung — **377**
- 5.5.4 Verteilung nach historischen Epochen — **378**
- 5.5.5 Geographische Verteilung — **378**

Bibliographie — 379

Quellenregister — 404

Sach-, Namens- und Ortsregister — 414

Abkürzungsverzeichnis der zitierten Werke Plutarchs

Philosophische Schriften (*Moralia*)

Ad princ. iner.	Ad principem ineruditum
Adv. Col.	Adversus Colotem
Am.	Amatorius
Am. narr.	Amatoriae narrationes
An seni	An seni res publica gerenda sit
Apophth. Lac.	Apophthegmata Laconica
Aqua an ignis	Aqua an ignis utilior sit
De ad. et am.	Quomodo adulator ab amico internoscatur
De Al. Magn. fort.	De Alexandri Magni fortuna aut virtute
De aud.	De recta ratione audiendi
De aud. poet.	De audiendis poetis
De cap. ex inim.	De capienda ex inimicis utilitate
De comm. not.	De communibus notiis adversus Stoicos
De cur.	De curiositate def. or
De def. or.	De defectu oraculorum
De E	De E apud Delphos (auch bekannt als De E Delphico)
De facie	De facie quae in orbe lunae apparet
De fato	De fato
De fort. Rom.	De fortuna Romanorum
De gen. Soc.	De genio Socratis
De Her. mal.	De Herodoti malignitate
De lib. educ.	De liberis educandis
De placit. phil.	De placitis philosophorum
De prof. in virt.	De profectibus in virtute
De Pyth. or.	De Pythiae oraculis
De sera	De sera numinis vindicta
De soll. an.	De sollertia animalium
De superst.	De superstitione
De tuenda	De tuenda sanitate praecepta
De virt. mor.	De virtute morali
Is.	De Iside et Osiride
Non posse	Non posse suaviter vivi secundum Epicurum
Parall. min.	Parallela minora
Praec. ger. reipub.	Praecepta gerendae reipublicae
Qu. Gr.	Quaestiones Graecae
Qu. R.	Quaestiones Romanae
Sept. sap. conv.	Septem sapientium convivium
Symp.	Quaestiones convivales

Biographien (*Viten*)

Aem.	Aemilius Paullus
Agēs.	Agēsilaos
Agis	Agis
Alk.	Alkibiades
Alex.	Alexander
Ant.	Antonius
Arat.	Aratos
Arist.	Aristeides
Brut.	Brutus
Caes.	Caesar
Cam.	Camillus
Cic.	Cicero
Comp. Demetr. Ant.	Vergleichung des Demetrios mit Antonius
Comp. Dion Brut.	Vergleichung des Dion mit Brutus
Comp. Nic. Crass.	Vergleichung des Nikias mit Crassus
Comp. Per. Fab.	Vergleichung des Perikles mit Fabius Maximus
Comp. Sert. Eum.	Vergleichung des Sertorius mit Eumenes
Comp. Thes. Rom.	Vergleichung des Theseus mit Romulus
Cor.	Coriolanus
Crass.	Crassus
Dem.	Demosthenes
Demetr.	Demetrios
Dion	Dion
Eum.	Eumenes
G. Mar.	Gaius Marius
G. Gracc.	Gaius Gracchus
Kim.	Kimon
Kleom.	Kleomenes
Luc.	Lucullus
Lys.	Lysander
Nik.	Nikias
Oth.	Otho
Pel.	Pelopidas
Per.	Perikles
Pomp.	Pompeius
Pyrr.	Pyrrhus
Rom.	Romulus
Sert.	Sertorius
Sull.	Sulla
Them.	Themistokles
Thes.	Theseus
Tim.	Timoleon

1 Plutarch und die Träume: Perspektiven zwischen Biographie und Philosophie

1.1 Einleitung: Zur Fragestellung

Im vierten Buch des einzigen aus der Antike auf uns gekommenen Traumdeutungsschlüssels, Artemidors *Oneirokritika*, findet sich ein Traum, der einem Mann namens Plutarch zugeschrieben wird. Dieser hätte geträumt, dass er in den Himmel aufstieg und Hermes ihn dorthin führte –

und in der folgenden Nacht legte ihm jemand im Traum das Gesicht aus und sagte, er werde glücklich werden, und das bedeute der Aufstieg in den Himmel und das übermäßige Glücksgefühl. Nun lag er krank darnieder, und sein Zustand war bedenklich. Bald darauf starb er, und das war es, was ihm das Traumgesicht und dessen Deutung ankündigten. Denn für einen Kranken ist der Aufstieg zum Himmel ein unheilvolles Zeichen, und das Empfinden großen Glücks kündigt ihm den Tod an; denn glücklich ist nur der, welcher vom Unsegen unberührt ist; in dieser Lage aber ist nur der Tote.¹

Es ist möglich, dass es sich bei dem hier genannten Plutarch um jenen Plutarch von Chaironeia (ca. 45–125 n. Chr.) handelt, dessen umfassendes und nach wie vor beeindruckendes Werk den Anlass zu der vorliegenden Studie bietet.² Mit Gewissheit können wir dies allerdings nicht sagen³ und wie bei anderen aus der Antike überlieferten Träumen ließe sich auch hier nach den genauen Umständen fragen, die dazu geführt haben, dass der Traum überliefert wurde. Grundsätzlich verdeutlicht diese Passage, dass Träume in der Antike in einem komplexen kommunikativen Gesamtzusammenhang eingebettet waren. Wer auch immer der genannte Plutarch war, er muss vor seinem Ableben jemandem von seinen Traumgesichten erzählt haben und der- oder diejenige muss sie mit Blick auf den in der Folge einsetzenden Tod dieses Menschen als prospektiv interpretiert und schließlich weitertradiert haben.

Ogleich es offenbleiben muss, wie Plutarch von Chaironeia mit der Tatsache umgegangen wäre, dass sich sein vermeintlich letzter Traum in dem Handbuch eines praktizierenden Deuters fand, so können wir mit Blick auf die Überlieferungssituation zumindest festhalten, dass sich kaum ein anderer Autor des ersten und frühen zweiten

1 Artem. 4,72,2 (Übers. Brackertz): καὶ τῇ ἐπιούσῃ ὄναρ ὑπεκρίνατό τις αὐτῷ τὸν ὄνειρον καὶ ἔφη μακάριον ἔσεσθαι αὐτόν, καὶ τοῦτο εἶναι τὸ εἰς τὸν οὐρανὸν ἀναβαίνειν <καὶ> τὴν ὑπερβάλλουσαν εὐδαιμονίαν. ἔτυχε δὲ νοσῶν καὶ κακῶς ὑπὸ τῆς νόσου διακείμενος, καὶ οὐκ εἰς μακρὰν ἀπέθανε, καὶ τοῦτο ἦν ὅπερ αὐτῷ καὶ ὁ ὄνειρος καὶ ἡ κρίσις ἐσήμαινον· καὶ γὰρ ἡ εἰς τὸν οὐρανὸν ἀνάβασις νοσοῦντι ὀλέθριος, καὶ ἡ μεγάλη εὐδαιμονία θανάτου σημεῖον· μόνος γὰρ εὐδαιμονεῖ ὧι μὴδὲν μέτεστι κακοδαιμονίας. τοιοῦτος δὲ ἐστὶν ὁ ἀποθανών.

2 Vgl. Pack 1955: 285 mit Ziegler 1951: col. 641. Vgl. auch Harris-McCoy 2012: 546.

3 Vgl. Hammond/Thonemann 2020: 294, wo darauf hingewiesen wird, dass aus dem zweiten Jahrhundert zwei bekannte Epheser diesen Namen trugen.

Jahrhunderts n. Chr. derart intensiv mit Träumen auseinandergesetzt wie Plutarch. Angesichts der Popularität der Traumdivination in Kultur und Gesellschaft der frühen Kaiserzeit, die sich über das zweite Jahrhundert noch steigern sollte, wäre Plutarch vielleicht nicht einmal überrascht gewesen, dass er selbst Eingang in ein Handbuch fand, das sich dezidiert an Praktiker der Traumdeutung wandte.

Ein Interesse an Träumen, ihren Wirkungen und Ursprüngen kennzeichnet dabei nicht nur die intellektuellen Debatten Plutarchs eigenen Zeit, sondern durchzieht die antike Literaturgeschichte von Anfang an.⁴ Der Platz der Traumdivination im Kontext des antiken Divinationswesens wird dabei von Dillon prägnant auf den Punkt gebracht, wenn er schreibt: „Dreams were a definitive form of divination (...), ancient Greek literature on dreams and their prophetic significance is extraordinarily vast. Philosophical discourse was particularly attracted to dreams because these have an immediacy and reality which other forms of divination did not possess.“ Gleichzeitig weist er auf den eminent wichtigen Quellenwert hin, den Plutarchs Schriften – hier insbesondere die Viten – für eine Erforschung des Themas besitzen:

Plutarch (...) sprinkled his biographies of eminent Greeks and Romans generously with dreams, despite the fact that he lived at the ancient Greek's world most important oracular sanctuary. Second only to oracular prophecy in the customs and thought of the ancient Greeks, dreams provided an immediate (direct and comprehensible) or almost immediate (indirect and inquiring interpretation) response, and were a personal communication from the divine. It was possible for anyone to have a divinatory dream (...).⁵

Im Falle Plutarchs ist nicht nur die überlieferte Zahl an Träumen signifikant, sondern auch die Tatsache, dass es für gut Zweidrittel des bei ihm behandelten Materials keine anderen Quellen gibt.⁶ Seine Texte enthalten einige der längsten Traumbeschreibungen der antiken Literatur und es kann kein Zweifel daran bestehen, dass ihn das Thema sein Leben lang in hohem Maße interessiert hat.⁷ Ein wesentliches Ziel der vorliegenden Studie wird dementsprechend die Beantwortung der Frage sein, wie sich Plutarch selbst gegenüber der prospektiven Interpretation von Träumen positionierte

4 Wie Hanson allgemein mit Blick auf die literarische Verarbeitung des Themas bemerkt: „Although the world after Alexander was not the same as before, with respect to dreams and visions it is somewhat difficult to distinguish the evidence of these periods from that which preceded them. Especially in formal, literary ways, the fundamental character of dream-vision reports does not significantly change from the Homeric poets to the end of late antiquity“ (1980: 1395–1396). Die literaturgeschichtliche Dimension des Themas, die sich über die reichhaltige Motivgeschichte und intertextuelle Bezugnahmen abbildete, hat zuletzt Woodard mit Blick auf die antike Divination (insb. der klassischen Zeit) betont (2023: 262–272). Für eine Übersicht antiker Bezugnahmen auf Träume siehe Näf 2004. Zur Auseinandersetzung mit dem Phänomen Traum durch die Geschichtswissenschaft allgemein Weber 2018, außerdem Pick/Roper 2003.

5 Dillon 2017: 310.

6 Vgl. Pelling 2010a: 315. Zur Variation bekannten Materials siehe Brenk 1975: 345–346 und 1977: 225–226; allgemein auch Fournel 2016: 201–202.

7 Dazu Harrisson 2013: 266–284.

und welche Bedeutung er der Traumantik insgesamt beimaß – gerade auch im Verhältnis zu anderen Formen der Divination.

Die bisherige Forschung gelangt diesbezüglich nämlich zu durchaus unterschiedlichen Einschätzungen (s. dazu 1.3): Die Spannbreite reicht von widerspruchslloser Akzeptanz bis hin zu ausgeprägter Skepsis, die Plutarch der Traumdivination gegenüber an den Tag gelegt habe – es liegt also keine Einheitlichkeit bezüglich der grundsätzlichen Einstellung Plutarchs vor. Zwei weitere Probleme treten hinzu: Zum einen ist die Bedeutung von Träumen und Traumdeutung in Plutarchs Werk weitaus weniger gut erforscht als die eben angesprochene Rolle der Orakelantik, wobei sich diese beiden Bereiche keineswegs ausschließen, sondern – wie im Laufe der Untersuchung gezeigt werden wird – vielmehr zusammen betrachtet werden sollten. Zum anderen wurde die Frage bislang zumeist in einer eher einseitigen Bezugnahme auf das philosophische *oder* aber das biographische Schrifttum Plutarchs diskutiert, was unweigerlich zu einer verkürzten und der Komplexität des Themas keineswegs angemessenen Betrachtung geführt hat.

Im Folgenden soll vor diesem Hintergrund der Fokus auf die Rolle der Traumdarstellungen und -deutungen in Plutarchs Schriften gelegt und der Gegenstand sowohl hinsichtlich seiner philosophischen, als auch historiographisch-biographischen Relevanz diskutiert werden. Um der Komplexität des Gegenstands gerecht zu werden, wird eine ausführliche Analyse der Träume und des Träumens im gesamten überlieferten Werk Plutarchs dargeboten.⁸ Das vorliegende Buch versteht sich vor diesem Hintergrund auch als ein Beitrag zum Verständnis der religiösen sowie philosophischen Weltansicht Plutarchs sowie zur antiken (Traum-)Divination insgesamt.

Um zu einer vollständigeren Sichtweise zu gelangen, was den Gegenstand angeht, konzentriert sich die Analyse insbesondere auf zwei eng miteinander verknüpfte Fragen: Erstens soll diskutiert werden, welches kulturelle Wissen sich eigentlich mit dem Thema des Träumens verband und wie es von Plutarch in seinen Schriften aufgegriffen wurde. Insbesondere soll analysiert werden, wie Plutarch das äußerst vielschichtige Spektrum an Möglichkeit der Bezugnahme auf und des Verständnisses von Träumen reflektierte und welchen Standpunkt er selbst gegenüber dem grundsätzlichen Problem einnahm, ob und unter welchen Umständen Traumgesichte als göttliche Botschaften zu verstehen waren.

Zweitens soll gefragt werden, welche ‚historischen‘, in der Tradition bezeugten Träume Plutarch in sein Werk integrierte. Analytisch gesehen sind damit sowohl die Erzähl-Muster angesprochen, die den biographischen Traumschilderungen zugrunde lagen, als auch deren Evaluation durch Plutarch. Es soll konkret untersucht werden, welche Rückschlüsse – aus Plutarchs Sicht – Träume auf die seelische, aber auch die körperliche Verfasstheit eines Individuums zuließen. Denn der unmittelbare Charak-

⁸ Gerade die jüngere Forschung hat generell gezeigt, dass die eine einseitige Fokussierung auf die Biographien oder die philosophischen Schriften zu einer verkürzten und unvollkommenen Lesart Plutarchs führt und es grundsätzlich gilt, das gesamte Werk in seinen Querbezügen zu betrachten. Siehe Nikolaidis 2008.

terbezug des Träumens war für Plutarch zweifellos von besonderer Prägnanz und unterschied Plutarchs Umgang mit Träumen grundlegend von den professionellen Traumdeutern der Zeit.

Eine zentrale Dimension dabei ist das, was hier als ‚Ethik des Traums‘ bezeichnet wird: Für Plutarch war die Ethik der bedeutendste Teilbereich der Philosophie.⁹ Er war der Überzeugung, dass der Mensch seine Schwächen durch Vernunft kontrollieren und zu einem vernunftgeleiteten, vorbildlichen Leben gelangen könnte. In diesem Kontext erhielten Träume, wie gezeigt werden soll, eine besondere Bedeutung: Sie fungierten nicht nur als Erkenntnismedium, sondern als ethisches Instrumentarium, das Einblicke in die charakterliche Verfasstheit von Individuen ermöglichte. Denn obgleich sich die lange und keineswegs einmütige oder widerspruchsfreie antike philosophische Debatte über Träume in Plutarchs Schrifttum abbildete, war er keineswegs einzig in der Vergangenheit verhaftet, sondern er schrieb für seine eigene Gegenwart¹⁰ und sein Werk stellt vor diesem Hintergrund zweifelsohne eine wichtige Quelle für die Bedeutung des Phänomens Traum in der Gelehrtenkultur der Kaiserzeit dar.

1.2 Plutarch von Chaironeia und sein Werk

Geboren um 45 n.Chr.¹¹ und aufgewachsen in Chaironeia, einer vergleichsweise kleinen, aber historisch keineswegs unbedeutenden Stadt,¹² deren Einwohner er zeitlebens bleiben sollte,¹³ zählt Plutarch zu den bedeutendsten Essayisten und Biographen des Altertums. Seinem eigenen Selbstverständnis nach sah und bezeichnete sich Plutarch als Philosoph¹⁴ und in vielerlei Hinsicht ergibt sich diese Charakterisierung aus seinem Werdegang: Plutarch ging mit Anfang zwanzig nach Athen, wo er unter dem Philosophen Ammonios studierte.¹⁵ Platons Akademie¹⁶ war die philosophische Schule, der

⁹ Vgl. Russell 1973: 63 und 69–83.

¹⁰ Dies betont auch Harrisson: „Plutarch’s biographies fictionalize and move events from one place to another (...), but they are written to provide examples from the past for the benefit of the future“ (2013: 9–10).

¹¹ Zu den Daten siehe Jones 1971: 3–64. Vgl. auch Ziegler 1951: col. 639–696 und 1964.

¹² Plutarch unterstrich wiederholt, dass Chaironeia Schauplatz einiger der zentralen Episoden der griechischen Geschichte war – von der Schlacht zwischen den Makedonen unter ihrem König Philipp II. mit den Griechenstädten unter Führung Athens und Thebens im Jahre 338 v.Chr. (vgl. dazu Ma 2008: 72–73) bis hin zu Plutarchs eigener Zeit (vgl. Russell 1973: 1–2).

¹³ Damit sie, wie Plutarch an einer Stelle formulierte, nicht noch kleiner würde (vgl. Plut. *Dem.* 2,2).

¹⁴ Plut. *symp.* 617F und *Praec. ger. reipub.* 798A–C. Vgl. auch Swain 1996: 136–136 und Roskam 2021: 18.

¹⁵ Zusammen mit Ammonios war Plutarch 67 n.Chr. auch bei den pythischen Spielen während Neros Besuch in Delphi anwesend und hörte vielleicht auch persönlich die vom Kaiser vorgetragene Freiheitsproklamation für Griechenland. Vgl. Plut. *De E* 385B. Dazu Ziegler 1964: 4; Opsomer 2009 sowie Stadter 2015: 70–97. Die Art des philosophischen Unterrichts ist dabei nicht vollends klar – womöglich brachte Ammonios Plutarch mit einem Platonismus in Verbindung, der durch pythagoreische Ideen beeinflusst war, dazu Brenk 2017a: 11, 19–20; Sirinelli 2000: 254–258.

Plutarch am engsten verbunden war,¹⁷ obgleich sein Schrifttum durch eine intensive Auseinandersetzung mit anderen wichtigen philosophischen Strömungen und Traditionen wie der Stoa und dem Epikureismus gekennzeichnet ist.¹⁸

Von Athen aus unternahm Plutarch ausgedehnte Bildungsreisen,¹⁹ etwa nach Alexandria, der Heimat seines Lehrers, sowie nach Kleinasien, Rom und Italien,²⁰ und hielt öffentliche Vorträge;²¹ aus einer Inschrift²² wissen wir, dass er durch seinen Freund, den Konsul Mestrius Florus,²³ dessen Namen er annahm und fortan L. Mestrius Ploutarchos hieß, das römische Bürgerrecht erlangte.²⁴ Anfang der 90er Jahre n. Chr. ging er in Folge der zunehmend repressiven Politik Domitians zurück nach Griechenland,²⁵ wo ihm das Amt eines der Apollonpriester im nicht unweit seiner Heimatstadt gelegenen Orakelheiligtum in Delphi angetragen wurde.²⁶ Gegen Ende seines Lebens

¹⁶ Zur Akademie in Plutarchs Zeit siehe die Diskussion in Brenk 2017a: 19 mit FN 7 und 20–21, 78–80 (zu Plutarchs spezifischem Ansatz sowie seiner Abgrenzung zu den Stoikern); außerdem Brenk 2017c: 301–305. Generell Roskam 2021: 33–38.

¹⁷ Dillon 1977 und Dörrie 1971 schätzen Plutarchs Stellung innerhalb des Platonismus unterschiedlich ein – wo Ersterer Plutarchs Ansichten als in Einklang mit dem Mittelplatonismus charakterisiert, unterstreicht Letzterer Plutarchs abweichende Haltung. Allgemein Ferrari 2000 und Erler 2022: 195–225.

¹⁸ Zentral ist Babut 1969. Vgl. auch die hilfreichen Überblicksdarstellungen bei Opsomer 2014 und Kechagia-Ovseiko 2014.

¹⁹ Wobei Plutarch gerade in der zweiten Lebenshälfte eher zuhause in Chaironeia oder Delphi blieb und vergleichsweise weniger reiste als andere griechische Intellektuelle seiner Zeit, vgl. Bowersock 1967: 114; auch Pretzler 2007: 127.

²⁰ Die genauen Daten dieser Reisen sind unklar. In Rom und Italien lernte er auch die lateinische Sprache, obgleich er (vielleicht allzu bescheiden) zugab, dass er sie nie vollumfänglich beherrschte (vgl. Plut. *Dem.* 2,2–4; vgl. Russell 1973: 54–55). Einen Eindruck seiner guten Ortskenntnis Roms vermitteln mehrere seiner Schriften (vgl. etwa Plut. *Comp. Per. Fab.* 3,5; *qu. R.* 263D–291C, dazu Scheid 2012: v. a. 175–225).

²¹ Vgl. Plut. *De cur.* 522D–E sowie Stadter 2014: 16–17.

²² SIG³ 829 A. Plutarch selbst verwies nie auf sein römisches Bürgerrecht, das nur aus der genannten Inschrift auf dem Sockel einer Hadriansstatue erscheint, die Plutarch als Priester des Apollon und „epimelete“ der delphischen Amphiktyonie ausweist.

²³ Mit ihm reiste er durch Italien, auch zu einem der Schlachtfelder des „Vier-Kaiser-Jahres“, nach Betriacum. Plut. *Oth.* 14; vgl. auch Bowersock 1969: 111 und Sirinelli 2000: 69 sowie 180–188 (mit einer Diskussion der Verbindungen Plutarchs zu Römern seiner Zeit).

²⁴ Es ist unklar, wann Mestrius Konsul war; er war Prokonsul der Provinz Asia, vermutlich im Jahre 82/83 n. Chr., aber seine Verbindung zu Griechenland mag bis auf Neros Herrschaft zurückgehen. Plutarchs Sohn hieß Mestrius Autobulos (SIG³ 844a). Dazu Russell 1973: 8; außerdem Pelling 2011: 8–9.

²⁵ Vgl. Brenk 2017c: 291; McInerney 2004: 43.

²⁶ Eine Tätigkeit, die er nach eigener Aussage „viele Pythiaden“ (πολλὰς Πυθιάδας) ausübte (Plut. *An seni* 792F). Vgl. Jones 1971: 13. Dazu auch Casanova 2012 und allgemein Stadter 2004. Zugleich übernahm Plutarch mehrere politische und kommunale Aufgaben in Chaironeia, wo seine Familie auch landwirtschaftlich tätig war (vgl. Plut. *De ad. et am.* 33B–C), war Teil von Gesandtschaften zu Prokonsuln, hatte munizipale Ämter inne und beaufsichtigte lokale Bauprojekte. Sein Vater war in der Pferdezucht involviert (*symp.* 642A). Zum familiären Hintergrund und dessen Rolle in Plutarchs Schrifttum Albini 1997; außerdem Sirinelli 2000: 19–52.

wurden Plutarch wohl aufgrund seiner literarischen Verdienste die *ornamenta consularia*²⁷ verliehen. Die letzte verlässlich zu datierende Bezugnahme auf Plutarch stammt aus dem Jahr 119 n. Chr. Er starb wohl vor 125 n. Chr.²⁸

Plutarchs eigenes Zuhause blieb Anziehungspunkt für junge Menschen, die sich für philosophische Fragen begeistern konnten.²⁹ Seine Zeit war insgesamt von einem erneuerten Interesse an der Geschichte Griechenlands und Roms gekennzeichnet und wird, was ihre intellektuellen Grundlagen angeht, häufig in Anlehnung an den antiken Redner Flavius Philostratos (ca. 165/170–244/249 n. Chr.) als „Zweite Sophistik“ bezeichnet.³⁰ Dass der Traum ein Gegenstand war, der sich immer wieder in Plutarchs Texten findet und der an historischen Beispielen diskutiert wurde, der aber zugleich zu weitreichenden religiösen und im weitesten Sinne erkenntnistheoretischen Fragen führte, ergibt sich dabei aus der Anlage seines Schrifttums.³¹

27 Dazu Jones 1971: 29–30 (unter Bezug auf Suda Bd. 4, n. 1793 Adler).

28 Vgl. dazu Beck 2014a: 6; Bowersock 1969: 57; Jones 1966: 63–66; Brenk 2017c: 291. Einer spätantiken Quelle zufolge soll er kurz vor seinem Tod von Hadrian zum Prokurator der Provinz Achaia ernannt worden sein, wobei dies als Ehrentitel zu verstehen ist. Die Beziehung zwischen Plutarch und Hadrian wurde in der Forschung häufig diskutiert, ist aber weitestgehend unklar. Ausschlaggebend ist eine vermeintliche Bekanntschaft der beiden, die durch einen byzantinischen Historiker, Syncellus, nahegelegt wird (Syncellus 659 Dindorf = Helm 1956: 415 no. 198a). Die eigentliche Forschungsdebatte entzündet sich aber an einer Passage des zweiten pythischen Dialogs *De Pyth. or.* 408F–409C, wo einer der Dialogteilnehmer, Plutarchs Freund Theon, die weiterhin bestehende religiöse Bedeutung des Orakelheiligtums betont und ein nicht näher genannter *kathegemon* als verantwortlich für die Renaissance des Ortes gepriesen wird. Während ein Teil der Forschung (Flacelière 1943) darin eine Bezugnahme auf Hadrian erkennen möchte, dessen Tätigkeit in Delphi aber erst für das Jahr 125 n. Chr. bekannt ist, sehen andere darin einen Verweis auf Plutarch selbst (Jones 1966: 63–66). Die Debatte ist bei Swain zusammengefasst (1991), ebenso bei Stadter 2015: 76 sowie bei Schröder 1990: 16–21 (der letztlich dafür plädiert, die Frage offen zu lassen und sich einzugestehen, dass wir die Identität des so bezeichneten einfach nicht kennen).

29 Vielfältige Bildungsimpulse erhielt er noch in späterer Zeit durch Tischkonversationen mit einem breiten Freundeskreis (vgl. Plut. *De tuenda* 133E und *symp.* 612C–748D). Der Dialog *De soll. an.* 959 A mag einen (idealisierten) Eindruck von der Gesprächsatmosphäre geben – dazu Schliephake 2023. Zu seiner „eigenen Schule“ in Chaironeia und ihrer Ausrichtung Hamilton 1969: xxv–xviii. Vgl. auch Sirinelli 2000: 111–139; Brenk 2017a: 18 sowie Roskam 2021: 11.

30 Zum literarischen Kontext und der „renaissance de l'Histoire“ in Plutarchs Zeit Sirinelli 2000: 267–270 und 278–280. Die „Zweite Sophistik“ markiert schon in der Bezeichnung einen Rückbezug zu den ersten Sophisten der klassischen Zeit im 5. Jh. v. Chr. Eine besondere Betonung lag dabei auf der Rhetorik und dem Attizismus. Plutarch distanzierte sich allerdings nachdrücklich von den Sophisten seiner eigenen Zeit, v. a. von der aus seiner Sicht leeren Wortkunst, die keinen praktischen und noch weniger einen politischen Nutzen hätte, sondern in der Beeinflussung der Masse sogar gefährlich sein konnte. Vgl. Schmitz 2014; allgemein auch Whitmarsh 2005.

31 Einen Überblick über die Überlieferungsgeschichte gibt Pade 2014: v. a. 535–539; auch Russell 1973: 18–20, ebenso Ziegler 1964: 60–66 mit einer Diskussion des sog. „Lampriaskatalogs“, einer Art spätantiker Bibliothekskatalog, der die unter Plutarchs Namen zusammengestellten Texte auflistet. Obgleich der Katalog in der überlieferten Form fehlerhaft und unvollständig ist, wird deutlich, dass die überlieferten Schriften Plutarchs – obschon sie mengenmäßig zu den umfangreichsten literarischen Hinterlassenschaften des Altertums gehören – nur einen Teil des ursprünglich abgefassten Materials

Die meisten von Plutarchs philosophischen Schriften, die im Laufe der Überlieferungsgeschichte zu den *Moralia* zusammengefasst wurden, behandelten Fragen der Moral, vor allem wie man zu einem tugendhaften Leben gelangen könnte, und räumten gleichzeitig anderen, insbesondere religiösen, aber auch medizinischen Fragen großen Raum ein, wobei Träume häufig zur Sprache kamen. Plutarchs historisch ausgerichtetes Werk in der Form von ‚Biographien‘ abgefasst und folgte einer ethischen sowie politischen Zielsetzung.³² Das biographische Werk war nach dem Prinzip der Vergleichen³³ je eines großen Römers und eines großen Griechen der Geschichte organisiert.³⁴ Die Träume einzelner Persönlichkeiten der Vergangenheit nahmen darin einen prominenten Platz ein, zumal sie bereits in der Plutarch vorliegenden Überlieferung mit historischen Ereignissen verknüpft worden waren.

Auch wenn mit den überlieferten Schriften nur ein Teil des Gesamtwerkes vorliegt, hat Plutarch über eine ungewöhnlich umfangreiche Bibliothek an griechischen und auch lateinischen Autoren verfügt und konnte somit auf eine reichhaltige, auch gattungsmäßig breite Literaturgrundlage zurückgreifen. Plutarchs Werk „zeugt“ insgesamt von einer „großen Belesenheit“ und einem „weiten Interessenshorizont“; außerdem

ausmachen. Keine der erhaltenen Schriften ist exakt datierbar, obwohl es Hinweise gibt (etwa, was die Abfolge der Parallelbiographien angeht). Und einige seiner Abhandlungen, v. a. diejenigen, die einen stark rhetorischen Charakter haben, werden häufig seinen jüngeren Jahren zugeschrieben, obgleich sich nicht sagen lässt, dass sein Werk durch signifikant nachzuvollziehende Entwicklungen seines Stils oder seines Denkens geprägt wäre. Vgl. Russell 1973: 3; Jones 1966: 61–74; Ziegler 1964: 71–80.

32 Zum Genre der Biographie und dem damit verbundenen „slippery concept“ Pelling 2011: 12–25. Leider wissen wir über die biographische Literatur vor Plutarch allerdings insgesamt zu wenig, um ein abschließendes Urteil über die Originalität zu fällen. Vgl. Homeyer 1962 (mit einer generellen Diskussion) und Momigliano 1971 (mit einer umfangreichen Darstellung); wichtig sind auch die Erörterungen in Tatum 2010b: 16–17.

33 Zum Vorbild des Cornelius Nepos, der Biographien griechischer und römischer Feldherrn verfasste und diese zumindest implizit verglich, siehe v. a. Ginelli 2022; außerdem Geiger 1981 und 1988 sowie Jacobs 2018: 84–91; außerdem die Ausführungen in Scardigli zu weiteren Vorläufern des ‚Biographen‘ Plutarch (1995: 2–7 und 20–24). Das Vergleichen bestimmter Charaktereigenschaften sowie Grundsituationen im Leben spielte dabei sowohl in der formalen *synkrisis* eine Rolle, als auch auf verschiedenen Ebenen der jeweiligen Texte – siehe dazu Larmour 2014: 405–409. Generell Erbse 1956 sowie Russell 1993: 110–113. Für Jones ist „Plutarch’s comparison of Greek and Romans (...) primarily artistic, but it also served his moral purpose“ (1971: 106).

34 Allerdings war dieser komparative Impetus nicht in seinen früheren Schriften angelegt, die deutlich zeithistorischer orientiert waren, indem sie eine Serie von Biographien der römischen Kaiser (angefangen mit Augustus) darboten. Bis auf die Bücher zu Galba und Otho sind diese Texte gänzlich verloren und scheinen bei Zeitgenossen und der Nachwelt auf ungleich weniger Interesse gestoßen zu sein als sein zeitlich später anzusetzendes Konzept der parallelen Darstellung historischer Persönlichkeiten. Vgl. Desideri 2017: 311–316, der zugleich an die Tatsache erinnert, dass Plutarch sein biographisches Schrifttum in einer Zeit begann, als die Mittelmeerwelt seit einem Jahrhundert von Autokraten regiert wurde, was sein Interesse für politische (Herrscher-)Persönlichkeiten nachdrücklich geprägt haben dürfte und was auch in der Literatur seiner eigenen Zeit an anderen Stellen durchaus Widerhall fand, v. a. in Überlegungen zur Darstellung von Geschichte (vgl. Tac. *ann.* 4,32–33). Vgl. Roskam 2021: 93–94 und allgemein Chrysanthou 2018.

war es didaktisch auf seine Rezipienten hin orientiert, indem seine Schriften „insgesamt Hilfestellung für ein gelingendes Leben geben und Bildung vermitteln“³⁵ sollten. Die Auseinandersetzung mit individueller Tugendhaftigkeit, Philosophie (v. a. ethischen Fragen), mit Politik und Geschichte durchzieht dabei sein Schrifttum.³⁶ Da der Mensch für Plutarch eine Einheit aus Körper, Seele (*psyche*) und Verstand (*nous*) bildete,³⁷ war es aus seiner Sicht möglich, dass durch ein richtiges Zusammenspiel der verschiedenen Bereiche die Leidenschaften eines jeden Einzelnen, die ihren Platz in der Seele hatten, gezügelt und in die richtigen Bahnen gelenkt werden können (siehe dazu 2.3.3).³⁸

An der Schnittstelle zwischen subjektiver Alltagsbewältigung, philosophischer Reflexion und politischer Ereignisgeschichte situiert, war der Traum ein Phänomen, das einen umtriebigen Geist wie den Plutarchs in den Bann ziehen musste und seine Beschäftigung mit dem Gegenstand kann dabei insgesamt als Ausdruck seines grundsätzlichen Interesses an religiösen Praktiken und der Kommunikation mit den Göttern begriffen werden.³⁹ Die althergebrachten Kulte der Väter und deren rituelle Ausübung waren für ihn wichtig, wobei er aber zugleich in seinen philosophischen Ausführungen für die Existenz eines einzigen göttlichen Prinzips eintrat, das den Kosmos bestimmte.⁴⁰

35 Erler 2022: 207. Zu Plutarchs *polymatheia* Roskam 2021: 52.

36 Roskam (2021: 94) charakterisiert es mit Blick auf die historisch ausgerichteten Schriften folgendermaßen: „It takes its point of departure from historical events (...). This historical material invites difficult questions and stimulates nuanced philosophical reflection: where in this continuous stream of events can be found traces of moral or immoral behavior; which fundamental decisions were taken on the basis of rational considerations; and when did the hero yield to his passions? In such an approach, history becomes the matter of philosophy (...)“.

37 Hier bezog sich Plutarch hauptsächlich auf Plat. *Tim.* 90a. Dazu Russell 1973: 64–67 und Duff 1999: 73–74. Vgl. auch Brenk 2017c: 294 und 299. Zu Plutarchs ‚platonischem Denken‘ auch Meeusen 2014: 331–334; zur Bedeutung des *Timaos* für seine Philosophie Erler 2022: 204–206.

38 Plutarchs kurzer Text *De virt. mor.* 440C–452D gibt einen Eindruck von seiner Konzeption der Seele, die er in einen rationalen und einen irrationalen Teil gliederte: während die Leidenschaften vom irrationalen Teil regiert würden, käme es für den rationalen darauf an, diese zu zügeln und zielgerichtet der Vernunft zu unterwerfen, um auf ein höheres Ideal der Charakterformung hinzuwirken. Die Vernunft erhielt ihren gesellschaftlichen Ausdruck in Gesetzen und Bildung, wobei letzterer Aspekt die griechische Bildung (*paideia*) meint. Dazu Babut 1969 und Swain 1999: 86–87. Wie Frazier zusammenfasst: „Plutarch, in accordance with Platonic thought, does not equate passion with a single error of judgement, as do the Stoics. Rather, passion is a psychological reality invested with its own nature, and which reason must come to terms with“ (2014: 488, mit wichtigen Bemerkungen zur Terminologie, 489–490). Zur generellen soziokulturellen Bedeutung der *paideia*, siehe die Überlegungen bei Salvo/Scheer 2021: 5–6.

39 Wie Hirsch-Luipold bemerkt: „The philosopher from Chaeronea presents a broad phenomenology of lived religion that includes not only mythology, but also rites, religious rituals, cultic images and symbols, iconography, and cultic architecture“ (2014: 163). Für eine grundlegende Behandlung des religiösen Denkens Plutarchs Sirinelli 2000: 405–438. Die Religiosität Plutarchs ist Thema einer ganzen Reihe neuerer Bände, die allerdings die Traumantik nicht eigens behandeln, vgl. Hirsch-Luipold 2005 und 2022; Hirsch-Luipold/Roig Lanzillotta 2021; van der Stockt et al. 2010; Leão/Roig Lanzillotta 2019 sowie Roig Lanzillotta/Gallarte 2012.

40 Siehe Simonetti 2017: 166 und Roskam 2021: 162–164. Dieses sah er vermeintlich auch in der Geschichte selbst am Werk. Vgl. Plut. *De fort. Rom.* 316B–326D (und Kap. 3.5).

Vor allem Delphi war ein wesentlicher Bezugspunkt von Plutarchs Denken und seiner eigenen philosophischen Weltanschauung (siehe 2.5).⁴¹

Delphi war nicht nur ein Ort, an dem Apollon, in seiner Eigenschaft als eine Hauptgottheit des Orakelwesens, in wohlwollende Kommunikation mit den Menschen trat,⁴² sondern das dortige Heiligtum symbolisierte für Plutarch zugleich den Inbegriff der philosophischen Selbsterkenntnis, ausgedrückt vor allem in einem der mit ihm verbundenen Leitsätze „Erkenne Dich selbst“, der als eine von mehreren Inschriften am Gebäude angebracht war und für Plutarch eine Richtschnur der Reflexion war.⁴³

Sein Interesse an Fragen der Mantik (einschließlich der Traumdivination) war in hohem Maße durch seine Tätigkeit im Apollontempel geprägt.⁴⁴ Als Apollonpriester erfüllte er im sakralen, zumal divinatorischen Kontext eine Funktion.⁴⁵ Sein Wirkungsort galt bereits seit archaischer Zeit als eines der zentralen panhellenischen Heiligtümer und als eine der bedeutendsten Orakelstätten der antiken Welt, die sowohl von Griechen wie auch von Nicht-Griechen aufgesucht wurde.⁴⁶ Plutarch ging wiederholt auf Überlieferungstraditionen zu Delphi ein, die im Grunde eine eigene Form der Textinterpretation und Hermeneutik darstellten, über die sich in philologischen und philosophischen Debatten diskutieren ließ.⁴⁷

Ein Großteil des Schrifttums Plutarchs entstand während seiner Zeit als Priester und drehte sich um Fragen, die sowohl mit der historischen Bedeutung des Orakels als auch mit überzeitlichen, metaphysischen Aspekten der Seele, der Dämonologie und dem Wesen des Göttlichen zu tun hatten. In seinen sog. *Pythikoi logoi*⁴⁸ verband sich

41 Plutarchs *De Pythiae oraculis* vermittelt einen lebhaften Eindruck von „Plutarchs Delphi“. Zum Kontext Russell 1973: 14–17. Zu Delphi als Kristallisationspunkt von Plutarchs Denken vgl. Simonetti 2017: 1–2 und 12–13; ebenso Brouillette 2014 zur „philosophie delphique de la Plutarque“. Eine Einordnung der Forschungsdiskussion bezüglich des Zusammenhangs von Plutarchs Philosophie und seinen religiösen Ansichten nimmt van Nuffelen vor (2011: 48–49).

42 Vgl. Simonetti 2017: 122. Zum Aspekt der Relationalität bei Orakelkonsultationen Eidinow 2013: 29–35. Apollon teilte sich die Orakelstätte mit Dionysos (vgl. Plut. *De E* 388e–389c; auch Scott 2014: 13).

43 Plut. *De E* 392A und *De Pyth. or.* 408E: Ἦνῶθι σεαυτὸν. Vgl. Brouillette 2014: 59–74. Die Maxime der Selbsterkenntnis betraf im Kern auch die praktizierte Orakelkonsultation vor Ort. Die Orakelkonsultation hatte neben der kommunikativen Seite (vgl. dazu auch die Bemerkungen bei Bowden 2013: v. a. 42–46), eine stark rituelle Rahmung, in die Plutarch als eine unserer wenigen erhaltenen Quellen Einblick gibt. Zu den Sprüchen der Pythia, des weiblichen Orakelmediums, gab es antike Sammlungen, die gerade in der frühen Epoche des Heiligtums charakteristischerweise in Versform abgefasst waren (Plut. *De Pyth. or.* 407B; zu diesem Punkt die grundsätzlichen Überlegungen in Rosenberger 2001: 51–53, 127 und 160–176).

44 Vgl. Sirinelli 2000: 175–178 und 199–220.

45 Er war ein „practitioner of the sacred“, wie Dignas und Trampedach den Begriff des „Priesters“ umschreiben (2008); außerdem Flower 2015: 295–297. Zur Verbindung der sozialen Rollen des Philosophen und Priesters in Plutarchs Zeit vgl. Haake 2008.

46 Eine ausführliche Diskussion über die Geschichte der Orakelstätte bis in die Spätantike bietet Scott 2014. Zum Zeitkontext auch Lane Fox 1986: 184–186.

47 Vgl. Plut. *De Pyth. or.* 403E–F. Allgemein zum Aspekt der Hermeneutik in diesem Zusammenhang Struck 2002 und 2005.

48 Siehe Plut. *De E* 384E.

seine mittelplatonische Weltauffassung mit seinem Interesse für historische Fragestellungen und problemorientierte Erörterungen, die die Gesellschaft – oder in jedem Fall die gebildeten Schichten – seiner Zeit umtrieben. Ein Kernpunkt bildete dabei die Frage, warum Delphi auch für seine eigene Zeit noch eine wichtige soziale Relevanz zukam, und ist somit als ein zentraler Beitrag Plutarchs zu zeitgenössischen Debatten und Deutungskonflikten zu verstehen.⁴⁹ Dabei kam es ihm keineswegs darauf an, Delphi (oder das Orakelwesen insgesamt) als eine unveränderliche, immerwährende Institution des sozialen Lebens vorzustellen, sondern vielmehr die Veränderungsprozesse mitzudenken, die über die Jahrhunderte auch vor den Orakeln nicht Halt gemacht hatten.⁵⁰ Doch während manche Orakelstätte in der Kaiserzeit scheinbar weniger Besucher anzog, blieb das zukunftsweisende Ausdeuten von Träumen eine zentrale gesellschaftliche Praxis mit ungebrochener Relevanz.⁵¹

1.3 Träume und Traumdivination bei Plutarch

1.3.1 Zum soziokulturellen Kontext und der Klassifikation von Träumen in der antiken Divination

Um Plutarchs spezifischen Beitrag zur Traumdiskussion zu verstehen, ist es notwendig, den breiteren diskursiven Kontext zu skizzieren, in dem er sich bewegte sowie die Bedeutung der Träume innerhalb der antiken Divinationspraxis zu betrachten. Divination – die systematische Deutung göttlicher Zeichen zur Erlangung von Wissen über Verborgenes, Vergangenes und Zukünftiges – durchdrang als fundamentale Kulturtechnik alle Bereiche des antiken Lebens von der Politik bis zur persönlichen Ent-

⁴⁹ Kritischen Stimmen, die den vermeintlichen Niedergang des Orakelwesens beschworen oder grundsätzlich an der Divination zweifelten, stellte er eine Sichtweise entgegen, die sich keineswegs ausschließlich in historischen Argumenten erschöpfte, um zu beweisen, dass das Apollonorakel seit der archaischen Zeit Griechen (und Nicht-Griechen) immer wieder geholfen hatte, sondern er präsentierte vielmehr eine höchst reflektierte und kohärente Erklärung für die Grundlagen der Divination und ihrer Wirkungsweise. Wie Trampedach formuliert hat, kann Plutarch insgesamt als „Apologet“ des in Delphi praktizierten Orakelwesens gesehen werden (2020) und wenn er Kritik äußerte, dann doch um für die grundsätzliche Glaubwürdigkeit der Divination insgesamt einzutreten. Vgl. dazu auch Schröder 1990: 62 sowie Hirsch-Luipold 2021). Kritik war eine Art, diese Glaubwürdigkeit zu garantieren und die Divination gleichzeitig vom ‚Aberglauben‘ freizuhalten. Dazu Veyne 1999: 388. Zu einer ähnlichen Einschätzung bezüglich Plutarchs Einstellung kommt Brenk mit Blick auf die Traumdeutung (1975: 347–348).

⁵⁰ Dazu Schliephake 2024. Zu der Situation der Orakelstätten in der frühen Kaiserzeit siehe Scheer 2001: 73–81.

⁵¹ Grundlegend dazu Weber 2000. Wie er festhält, finden sich Träume und Visionen „in beinahe allen antiken Quellengattungen (...), waren allerdings in der griechisch-römischen Antike so vielgestaltig, dass eine konzise und griffige Definition kaum möglich ist“ (2000: 7).

scheidungsfindung.⁵² Sie war eine Form der Kommunikation mit einer mehr-als-menschlichen, als überlegen empfundenen Macht, die mit den Göttern oder dem Göttlichen identifiziert wurde. Sie konnte genutzt werden, um Handlungsvorteile zu gewinnen, wenn man über bereits eingetretenes (aber bislang unerkannt gebliebenes) Geschehen Bescheid wusste oder zukünftige Ereignisse antizipieren konnte; sie konnte aber auch als Entscheidungshilfe in unklaren Angelegenheiten fungieren.⁵³

Die Divination war in vielerlei Hinsicht ein Schlüssel zum Verständnis der Kausalität von Ereignisketten, indem sie ebenso gut deutlich machen konnte, dass gegenwärtiges oder zukünftiges Geschehen seinen Ursprung in der Vergangenheit hatte. Die Erkenntnis, die sie versprach, war aber zugleich in einem komplexen System der Zeichen verschlüsselt und es war wichtig, die in ihr angelegten Botschaften möglichst eindeutig und klar zu deuten. Die Divination war vor diesem Hintergrund eine zentrale sozio-kulturelle Option, die den antiken Menschen offenstand, um mit den Unwägbarkeiten der Zukunft umzugehen und um sich zumindest kollektiv oder individuell die Gewissheit zu verschaffen, dass man alles getan hatte, um das eigene Gefühl der Ver-

52 Dies ist ein Punkt, der von Struck vertreten wird (2016: 15–16). Dazu auch Burkert 2005: 29 und Flower 2008: 104–131. Wie Graf formuliert hat, ging es dabei allerdings „nicht nur um Zukunftswissen, sondern ebenso um die Kenntnis verborgener Gründe für bereits eingetretenes bedrohliches Geschehen. Ziel des divinatorischen Rituals ist es, mit dem Göttlichen in Kontakt zu treten, um Einsicht zu erhalten in dieses Wissen“ (1999: 883). Vgl. dazu Weber 2012b: 232–233 und allgemein Wardle 2006: 1–5 sowie du Bouchet 2023: 13–14. Für eine Definition der Mantik, die zugleich politische Aspekte miterücksichtigt, Trampedach, der von einem „Kommunikationssystem“ (2015: 13–14) spricht. Rüpkke hebt performative Aspekte hervor (2013a: 9). Johnston verweist auf die Vielschichtigkeit der Ansätze und Praktiken sowie auf „the degree of self-reflection about the topic“ in griechisch-römischen Diskursen (2008: 3–4); vgl. auch Kindt 2015: 40. Edmonds situiert die Divination in einen größeren Kontext „magischer“ Praktiken (2019: 188–235).

53 Aspekte der ‚Unsicherheit‘ (und damit verwandte Konzepte wie etwa des ‚Risikos‘) werden mittlerweile seit zwei Jahrzehnten mit Blick auf die antike Divination diskutiert. Einschlägig ist Eidinow 2007. Wie sie mit Blick auf die Bedeutung des durch die Divination erhofften Zukunftswissens festhält: „The evidence suggests most ancient Greeks paid close attention to the uncertainty of the future, and the risks this presented“ (2011: 5). Die Divination insgesamt kann dabei nicht nur rein funktionalistisch – im Sinne ihrer Bedeutung für soziale, gesamtgesellschaftliche Belange – untersucht werden, sondern sie betraf subjektive Erfahrungswelten, die Menschen in konkreten Lebenssituationen weiterhelfen oder sie aber auch verunsichern konnte. Dazu Driediger-Murphy/Eidinow 2019: 2–5. Verwandte Ansätze haben – unter anderem unter Bezugnahme auf ethnographische und kulturanthropologische Studien – plausibel gemacht, dass persönliche Erfahrungen im Umgang mit Divination stark variieren können und dass mantische Praktiken nicht nur zur Anwendung gebracht werden, um Entscheidungskonflikte zu lösen; sie illustrieren auch, dass Fragen der Deutung konfliktbehaftet sind und dementsprechend keineswegs immer zu sozialer Sinnstiftung beitragen müssen. Dabei spielen unterschiedliche Gesichtspunkte eine Rolle, die sich grundsätzlich aus dem ergeben, was Menschen nicht oder nur unzureichend wissen – nicht nur, aber insbesondere mit Blick auf die Zukunft. Hervorzuheben ist Maurizio 1995; siehe außerdem Graw 2009 und Zeitlyn 2012 sowie die Diskussion in Schliephake 2025.

unsicherung durch die Kommunikation mit einer Gottheit zu besänftigen und sich gewissermaßen selbst zu entlasten.⁵⁴

Innerhalb dieses breiten Spektrums nahm die Traumdeutung eine Sonderstellung ein und dies wurde innerhalb antiker Klassifikationssysteme durchaus reflektiert: Bei der Systematisierung spielte nicht zuletzt die Frage eine Rolle, ob bei einer divinatorischen Technik gezielt bestimmte Phänomene beobachtet oder so arrangiert wurden, dass sich daraus mit Hilfe der Deutung von Experten ein Rückschluss auf den Willen der Götter oder den Gang zukünftiger Ereignisse ziehen ließ (wie bei der Eingeweide- oder Vogelschau); oder, ob göttliche Botschaften einzelnen Individuen durch Inspiration (wie beim Orakelwesen) oder Träume (wie bei der Traumdivination) offenbart wurden. Letztere galten, zumindest nach einer Klassifikationsvariante, als „natürliche“ Formen der Divination, die erstgenannten als „künstlich“.⁵⁵

Anders als beim stark institutionalisierten Orakelwesen,⁵⁶ wo man über ein Medium mit den Göttern kommunizierte und wo man sich zunächst zu einer Stätte begeben

54 Wie Beerden es ausdrückt: „the advisory function of divination did not transform uncertainties into certainties but worked as a tool to diminish fear and turn it into hope by providing advice about obtaining the best possible future from a great authority – the supernatural. Uncertainty was diminished, but not taken away“ (2013: 221). Die meisten der bei ihr analysierten Orakel beziehen sich auf ratgebende Beispiele (211–220).

55 Diese Differenzierung war mit keinem Werteurteil über die einzelnen Formen verknüpft, sondern stellte eine technische (und nicht immer ganz trennscharfe) Art der Unterscheidung dar, die zeigt, dass es nicht nur einen Diskurs über die Art und Weise gab, wie vermeintliche gottgesandte Zeichen überhaupt wahrgenommen werden konnten, sondern, quasi auf einer Metaebene, auch darüber, welche Formen der Wissenserlangung und -techniken die Menschen entwickelt hatten, um den göttlichen Willen zu erforschen. Die Differenzierung ging nach Cic. *div.* 1,11 auf die stoische Philosophie zurück (zur Stoa und der Divination Cic. *div.* 1,6,12 und 2,11,26). Vgl. auch Renberg 2017: I 3–7; Bittrich 2017: 7 und die Diskussion bei Wardle 2006: 108–116, 125–126. Eine Übersicht und Diskussion der verschiedenen Divinationspraktiken liefern allgemein Johnston 2008 und v. a. Dillon 2017. Plutarch selbst differenzierte nicht explizit nach diesen Gesichtspunkten, obwohl ihm das Konzept der Systematisierung bekannt war, die er allerdings (fälschlicherweise) bis zu Homer zurückführt, der jedoch nur zwischen Orakeln und Vorzeichen unterschied (vgl. Plut. *De gen. Soc.* 593C zu Hom. *Il.* 7,44–45; auch Ps.-Plut. *de vit. Hom.* 212).

56 Es mochte zwar vorkommen, dass in Orakelstätten Träume Teil des Konsultationsprozesses waren, dies war aber keineswegs überall der Fall; eine institutionelle Rahmung erhielten Träume allenfalls noch in Inkubationsheiligtümern, wo sie Teil einer medizinischen Behandlung von kranken Menschen waren, die unter anderem durch den sog. „Heilschlaf“ erfolgte, wo ihnen nach der Abfolge bestimmter ritueller Verfahren in der Schlafkammer des Heiligtums der jeweilige Gott erschien und Vorschriften zur Behandlung der Krankheit machte oder sie (nach antiker Auffassung der Praktizierenden dieser Technik) sogar heilte. Zur Inkubation in der Antike allgemein Renberg, der deutlich macht, dass die Inkubation zwei Seiten hatte: einmal ging es tatsächlich um medizinische beziehungsweise therapeutische Belange im Kontext von Heilstätten; im anderen Fall ging es aber auch um das bewusste Induzieren oder Bitten um Träume, die einem Individuum die Zukunft künden sollten – er unterscheidet zwischen „therapeutic“ und „divinatory incubation“ (2017: I 7–30). Walde unterscheidet drei Arten der Traumnutzung, die sie für die griechisch-römische Antike als entscheidend betrachtet: „Der Traum als Medium und die Inkubation“, „medizinische Traumdeutung“ und die „säkularisierte mantische Traumdeutung“ (2018: 61–64).

musste, wurden Träume einzelnen Menschen in aller Regel zuteil, ohne dass man darum gebeten hatte – und das ganz unabhängig vom sozialen Status,⁵⁷ Geschlecht oder dem Ort, an dem man sich gerade aufhielt. Um zu träumen, bedurfte es keines ausgeklügelten Apparates an Opferzeremonien; man musste jedoch den Traum als göttliche Botschaft wahrnehmen und dementsprechend auslegen. Der entscheidende soziale Aspekt im Umgang mit Träumen war ihre narrative Verarbeitung: Das Traumerlebnis konnte und musste in die gemeinsame Welt der Kommunikation übersetzt werden, um seine Wirkung zu entfalten.⁵⁸

Gerade diese Verankerung im Sozialen, verbunden mit dem Anspruch auf göttliche Offenbarung,⁵⁹ machte den Traum zu einem vielbeachteten Phänomen. Wie Lane Fox formuliert: „In their dreams, pagans of all classes and backgrounds kept the closest company with the gods. From this type of experience, philosophers had derived man's entire conception of divinity.“⁶⁰ Um Traum inhalte zu diskutieren und zu interpretieren konnte man sich an Vertraute oder professionelle Deuter wenden,⁶¹ die über ein differenziertes System der Traumklassifikation verfügten, um zukunftsweisende Träume zu identifizieren.⁶² Die Frage, ob es sich bei einem Traum um eine Form der Kom-

57 Dazu Trampedach: „Unprovozierte Träume sind zweifellos die voraussetzungsloseste und in gewisser Weise ‚demokratischste‘ Form der mantischen Kommunikation. Allerdings ist ihre politische Relevanz natürlich abhängig vom sozialen Status der Träumenden“ (2015: 205); vgl. auch Johnston 2008: 134–135. Der soziale Status hatte aber nach dem antiken Traumdeuter Artemidor Einfluss auf die Art der Deutung des Traums (vgl. Artem. 1,2,9; Weber 2000: 9).

58 Den Aspekt der Mediatisierung von Träumen, um überhaupt über sie kommunizieren zu können, unterstreicht Krovoza 2018: 3–4; außerdem Weber 2023: 436–439 (mit weiterführenden Überlegungen).

59 Träume konnten zu Medien der Epiphanie werden. Wie Platt definiert: „As a direct, unmediated manifestation of divine presence, epiphany might be understood as the purest form of contact between mortals and immortals, whereby the gods reveal themselves ‘face to face’ rather than communicating through oracles and divinatory signs that must be decoded by religious personnel. Yet epiphanies are culturally mediated“ (Platt 2015: 493). Gerade die Vorstellung, dass sich Götter in Träumen mit direkten Handlungsanweisungen an Einzelne richten konnten, kommt dieser Definition nahe, wobei der Zusatz wichtig ist, dass damit spezifische kulturelle Bedingungen angesprochen sind. Ein spezifischer kultureller Rahmen, in dem Traum-Epiphanien eine Rolle spielen, waren die Inkubationsriten in Heiligtümern; dazu Petridou 2006: 96–261. Lipka hat kürzlich argumentiert, dass Epiphanien keineswegs so verbreitet und in ihrem Status so akzeptiert gewesen wären, wie die Forschung längere Zeit annahm – er stellt sich die Frage, ob die Griechen in ihrer Lebenswelt jemals die Götter gesehen hätten, was er verneint (2022: 3–4). Mit Blick auf die Gotteserscheinungen gab es dabei eine Hierarchisierung, insofern als eine Erscheinung im Wachzustand höher eingestuft wurde als eine im Schlaf – Visionen mussten „in der Regel in der Antike keine Deutung erfahren, sondern“ waren „als unmittelbare Erscheinung eines Gottes meist selbst erklär(end)“ (Weber 2000: 33–34).

60 Lane Fox 2006: 50.

61 Zur Traumdeutung und der Einordnung der Träume in die antike Divination Weber 2000: 43–49, auch Walde 2018: 60–69. Das erste Traumdeutungsbuch wurde Antiphon zugeschrieben, der häufig mit dem athenischen Redner und Sophisten gleichen Namens (ca. 480–411 v. Chr.) identifiziert wird. Siehe Dillon 2017: 24 sowie 281–282; Thonemann 2020: 27–28.

62 Zur Differenzierung siehe die Ausführungen bei Weber 2014: 64–65. Außerdem Dillon 2017: 277–278.

munikation mit einer Gottheit handelte, hatte zur Ausbildung komplexer Klassifikationssysteme geführt. „Die Erfahrung verschiedener Erscheinungsformen zog“, wie Weber darlegt, dabei „eine differenzierte Terminologie nach sich; die Erfüllung und *Nicht-Erfüllung* ließen Fragen nach Herkunft und Einteilung im Hinblick auf Signifikanz und Relevanz aufkommen.“⁶³

Es gab entsprechend eine reichhaltige Literatur zum Thema, die für uns aber größtenteils verloren ist und die insofern ein esoterisches Wissen darstellte, als es den Experten zum Thema zugänglich, für Laien aber erklärungsbedürftig war.⁶⁴ Dieses Expertentum war durch dieses Wissen aber nicht zwingend gesellschaftlich herausgehoben oder mit einem bestimmten Prestige versehen.⁶⁵ Wie wir aus dem einleitend genannten Traumdeutungsschlüssel (*Oneirokritika*) des im Übergang vom 2. zum 3. Jahrhundert n. Chr. lebenden Artemidor von Daldis⁶⁶ erkennen können, war es auch für ihn wichtig, sein eigenes Tun vor seinem Rezipientenkreis zu legitimieren, sich selbst als Experte zum Thema zu präsentieren und sich klar von unseriösen Traumauslegern zu distanzieren, die von der eigentlichen Materie nichts verstanden und die Menschen dementsprechend in die Irre führten.⁶⁷ Das besondere an dem interpreta-

⁶³ Weber 2000: 31 (Hervorhebung im Original). Wie Harris deutlich macht: „The main point here is that a dream’s validity was considered to have been established in a variety of ways, some of which had nothing to do with correct prediction. (...) The most important point of all may be that a dream was considered by some people to have been prophetic if it was simply followed by a favourable turn of events – or by an unfavourable one“ (2003: 22).

⁶⁴ Vgl. MacMullen 1981: 77 und Weber 2014: 64.

⁶⁵ Die Gruppe der freischaffenden Deuter-Experten im Imperium Romanum hat zuletzt Wendt 2016 analysiert. Professionelle Traumdeuter konnten zwar selbst der Elite entstammen, für viele traf dies aber tendenziell nicht zu, da sie – auch in der Einschätzung Plutarchs – zu jenen Wahrsagern gehörten, die den Menschen auf Marktplätzen ihre Dienste anboten. Dazu Plut. *Arist.* 27,3. Vgl. auch Dodson 2009: 38 sowie Harrison 2013: 188 und Renberg 2015 mit weiteren Bemerkungen zu Rolle und Status der Traumdeuter im Imperium Romanum. Siehe außerdem Dillon mit einer Zusammenstellung der wichtigsten Schriften über Traumdeutung (2017: 24–28).

⁶⁶ Artemidor von Daldis ist zweifelsohne eine unserer wichtigsten erhaltenen Quellen zur antiken Traumdeutung. Er gab vor, alles, was es zum Thema der Traumdeutung gab, gelesen zu haben und auf eigenem Erfahrungswissen aufbauend eine Systematik der Trauminterpretation entwickelt zu haben, die sowohl auf Vorgängerliteratur als auch auf eigener Anschauung aufbaute (Artem. 1 prooem. 2,11–12). Obgleich er lange Zeit wenig beachtet worden war, so hat sich mittlerweile das Blatt gewendet. Alleine zwei englischsprachige Übersetzungen (Harris McCoy 2012 und Hammond 2020) sind innerhalb kurzer Zeit entstanden, eine neue französische Budé-Edition, samt umfangreichen Kommentar, ist in Bearbeitung. Die wichtigsten jüngeren Studien finden sich in du Bouchet/Chandezon 2012; Chandezon/du Bouchet 2014; Weber 2015; Chandezon/du Bouchet 2023 sowie Thonemann 2020.

⁶⁷ Vgl. Artem. 1 prooem. 4. Zur Differenzierung siehe die Ausführungen bei Weber 2014: 64–65 sowie Dillon 2017: 277–278. Außerdem können wir aus Artemidors *Oneirokritika* heute nicht nur reichhaltiges sozialgeschichtliches Wissen ziehen, sondern auch ein Verständnis für die Art und Weise entwickeln, welche Semantik der antiken Traumdeutung zugrunde lag. Artemidor unterschied zwischen Traumarten, die für einen Deuter signifikant waren und tatsächlich die Zukunft vorhersagten, und solchen, die lediglich innere Zustände des Träumers abbildeten beziehungsweise reine Trugbilder darstellten, die mehr mit der Einbildung als göttlichem Wirken zu tun hatten. Dazu Cox Miller 1994: 91–105. Nur die symbolisch verdichteten *óneiroi* waren für die Traumdeuterpraxis interessant: Hier

tiven Umgang mit dem Traummaterial war die hermeneutische Herangehensweise,⁶⁸ die den Traum (mit seinem dichten symbolischen Gehalt) gleich einem Text les- und interpretierbar machte,⁶⁹ wobei die Möglichkeiten divergierender Deutungen immer gegeben war.

Der göttliche Status beziehungsweise die Herkunft der Träume war dabei durchaus umstritten. Seit der klassischen Zeit wurden Träume nämlich nicht nur von Spezialisten gedeutet, sondern auch in philosophischen Debatten kontrovers diskutiert.⁷⁰ Dabei gab es unterschiedliche Ansichten darüber, wie Träume in die Menschen gelangten und wie ihre Botschaften zu verstehen waren. Diese Diskussionen wurden durch die politische Instrumentalisierung von Träumen zusätzlich befeuert. Da Träume zunächst einem Einzelnen individuell zuteilwurden (und damit für andere nicht überprüfbar waren),⁷¹ eigneten sie sich als Medium in besonderer Weise, um einzelne Herrscherpersönlichkeiten als Günstlinge ausgewählter Götter, die diesen im Traum erschienen waren, darzustellen – etwa, indem sich die Herrscher anschließend auf diese Träume beriefen, und als Reaktion darauf, einen Tempel oder Kult stifteten oder Münzen prägen ließen.⁷²

Träume verkörpern in diesem Sinne „ein Wissen, das in seiner Entstehung *nicht* nachvollziehbar ist, das auch für eine Fiktion verwendbar ist“ – eine Fiktion, die sich aber in die Wirklichkeit übersetzen ließ, weil prinzipiell „*jeder* diese Art von Erfahrung (d. h. des Traums) machen konnte“.⁷³ Historiker und Biographen der Kaiserzeit widmeten den Träumen der Herrscher breiten Raum und wurden dabei selbst zu „wichtigen Deutern“, „obwohl durchaus bekannt war, wie Traumerzählungen manipuliert

galt es über Analogieschlüsse und allegorische Interpretation die dichte Traumsemantik zu entschlüsseln und auf die soziale Wirklichkeit zu beziehen – auch ‚surrealistisch‘ anmutende Traum inhalte wurden dabei konsequent an ein gesellschaftliches Koordinatensystem zurückgebunden, etwaige individualpsychologische Aspekte blieben unbeachtet; was jedoch zählte, waren soziale Aspekte des Standes, des Geschlechts und des Status (frei oder unfrei) – die Deutungen konnten dementsprechend je nach betroffenem Personenkreis ein breites Spektrum aufweisen. Die anderen zukunftsweisenden Träume, nämlich *chrematismoí*, die direkte (und unverschlüsselte) Weisungen der Götter waren, sowie *óramáta*, die die Zukunft unzweideutig abbildeten, waren nach Artemidor selbsterklärend und bedurften daher keiner weiteren Interpretation. Vgl. Artem. 1,1,3–1,2,6 mit den Ausführungen bei Weber 1999: 214–215; außerdem Weber 2001: 91–93.

68 Vgl. Walde, die den interpretatorischen Umgang mit Traummaterial allgemein als einen wichtigen kulturhistorischen Schritt in der Entwicklung der Hermeneutik sieht (2018: 52). Siehe dazu auch Downie 2014: 97–98.

69 „One of the interesting features of Graeco-Roman dream-interpretation is its view of the dream as a text in disguise.“ Cox Miller 1994: 74. Zum Verhältnis zwischen philosophischem Diskurs und Orakelwesen in Plutarchs Zeiten und darüber hinaus allgemein Addey 2014; Bendlin 2011 und Athanasiadi 1992.

70 Siehe die Diskussion in van Lieshout 1980: 165–215.

71 Eine Sonderform stellen dabei solche Träume dar, die mehrere Personen haben. Vgl. etwa Dodson 2009: 70–74. Das, was Träume vermeintlich anzeigten, konnte aber durch andere Divinationsformen überprüft werden, vgl. Harrisson 2013: 181.

72 Dazu von Straten 1976. Vgl. Weber 1999a: 31. Brenk führt die in Plutarchs Träumen vorkommende Götter auf, vergisst aber Iuppiter in *Crass.* 12,2–3 bzw. *Pomp.* 23,1 (2017a: 105).

73 Weber 1999a: 31; siehe auch Weber 2000: 13.

werden konnten.⁷⁴ Daraus erwuchs eine philosophisch begründete Kritik an der Divinationspraxis, die sowohl den göttlichen Ursprung der Zeichen hinterfragte als auch die historische Instrumentalisierung von Träumen zur Beeinflussung der Massen anprangerte.⁷⁵

Eine der wichtigsten, aus der Antike erhaltenen, in Dialogform abgefassten Abhandlungen zur Divination, Marcus Tullius Ciceros *De Divinatione*, gibt ein Abbild der Deutungskonflikte, die das Thema in philosophischer Sicht anstoßen konnte.⁷⁶ In dem zweiteiligen Text definierte Marcus' Bruder Quintus die Divination als „die Verkündigung und Vorahnung der Dinge (...), die man dem Zufall zuschreibt“.⁷⁷ Träume waren nach dieser Ansicht eine Möglichkeit, wie die zukünftigen Geschehnisse konkret vorausgesagt beziehungsweise antizipiert werden konnten, und wie die Götter direkt mit den Menschen kommunizieren konnten.⁷⁸ Im zweiten Teil von *De Divinatione* widerlegt Marcus Quintus' Argumentation, wobei er unter anderem den Träumen viel Aufmerksamkeit schenkt.⁷⁹ Obgleich die philosophische Reflexion hier also durchaus Va-

74 Näf 2008: 96 und 101.

75 Eine aktuelle Diskussion der Deutungskonflikte rund um die antike Divination bieten Schliephake/Weber 2024.

76 Zur philosophischen Auseinandersetzung mit dem Thema Bittrich 2017: 7–16 sowie Bittrich 2014 und Gehring 2018: 172–174. Eine (knappe) Zusammenstellung findet sich auch bei Lewis 1976; zum Zusammenhang von divinatorischen Zeichen und philosophischer Reflexion Allen 2010. Zu den Deutungskonflikten Hahmann 2024.

77 Cic. *div.* 1,9 (Übers. Schäublin): (...) *quae est earum rerum, quae fortuitae putantur, praedictio atque praesensio*. Ereignisse wären Quintus zufolge, der im Sinne der stoischen Philosophie (v. a. des Poseidonios) argumentierte, nur scheinbar zufällig; vielmehr geschahen sie gemäß (göttlicher) Vorsehung. Die Zeit selbst brächte dabei jedes Ereignis seiner jeweiligen Ordnung gemäß hervor. Dazu Cic. *div.* 1,128. Das Antizipieren der Zukunft war dabei durch Systematisierung und die nachhaltige (potentiell über Generationen währende) Beobachtung der Abfolge von Ereignissen möglich. Zum stoizistischen Hintergrund vgl. Hankinson 1988: 141–148; Cicero kannte Poseidonios persönlich und nennt ihn gerade im ersten Dialogteil immer wieder (Cic. *div.* 1,5; 1,70; 1,113; 1,125; 1,130 – zu Poseidonios' Traumtheorie Cic. *div.* 1,64). Vgl. Schultz 2014: 10–11.

78 Vgl. Cic. *div.* 1,64.

79 Marcus führt u. a. an, dass die Götter nicht für Träume verantwortlich seien und auch die Beobachtung von angeblichen Ereignisfolgen nicht mit Wissen über Träume verwechselt werden dürfe. Außerdem mache die von außen herangetragene Deutung eines Traums die Sachlage unnötig kompliziert, zumal sie sich ohne weiteres in verschiedene Richtungen lenken lassen könne, jedoch ohne verlässlich zu sein. Siehe dazu Cic. *div.* 2,147. Auch wenn Marcus im zweiten Teil selbst als Sprecher auftritt, müsse dessen referierte Meinung allerdings, wie ein Teil der Forschung suggeriert hat, nicht zwingend mit derjenigen des Autors gleichgesetzt werden. Grundlegend sind die Artikel von Beard 1986 und Schofield 1986. Einen Überblick über Ciceros Einstellung zur Divination liefert Wardle, mit der ausgewogenen Diskussion der Autor- und Figurenmeinung im Dialog (2006: 8–20). Wichtig ist Schultz' Beobachtung, dass beide Dialogteile gleichwertig nebeneinanderstehen und am Schluss keine explizite autoriale Bewertung erfolgt, welcher Argumentation gefolgt werden soll, die Sachlage also dem Rezipienten zur eigenen Beurteilung überlassen wird (2014: 13). Auch Schäublin sieht kein klares Votum für oder gegen die Divination, vielmehr bestünde Ciceros originäre Leistung darin, dass er seinen römischen Lesern einen überwiegend griechischen Diskurs nahegebracht habe (1991: 410–411); zur Rolle der Rezipienten im Nachvollzug der Argumentation siehe die Diskussion in Berge 2013:

riationen erkennen lässt, blieb über die Antike hinweg die Meinung wichtig, dass Träume spezifische Bedeutungen transportierten, die einen Ursprung und ein Ziel hatten und die in der ihr eigenen Weise auf die wahrnehmbare Lebenswelt verwiesen. Dadurch konnten Träume nicht nur selbst wie Ereignisse erscheinen, sondern vielmehr auch auf die Geschehnisse der realen Welt Bezug nehmen, sie vorausdeuten oder vor ihnen warnen.⁸⁰

Plutarch hatte Ciceros *De Divinatione* gelesen⁸¹ und auch die stoischen Schriften, auf die sich Cicero bezog, hatten ihm größtenteils vorgelegen. Obgleich Plutarch sich immer wieder kritisch mit der stoischen Philosophie (und deren Schicksalsvorstellungen) auseinandersetzte,⁸² war der Ereignisbezug von Träumen für ihn weniger problematisch.⁸³ Wie die Forschung gezeigt hat, war die Divination für Plutarch ein Beweis dafür, dass es die Götter gibt und dass sie am Schicksal der Menschen Anteil nahmen, obschon er die Einzelheiten und Unklarheiten dieser Wechselbeziehung hinterfragte.⁸⁴ Das Leben war für ihn dabei nicht eine Aneinanderreihung scheinbar zusammenhangloser Episoden und Zufälle, es hatte eine tiefere Sinnhaftigkeit und eine Form, die in Beziehung zur Geschichte insgesamt sowie zu einer höheren Macht stand (s. dazu 2.5.1-2).⁸⁵

55–56. Harris vertritt die insgesamt gegenteilige Position, wonach der zweite, ablehnende Dialogteil mit Ciceros eigener Meinung gleichgesetzt werden kann, er also grundsätzliche Zweifel an der Divination anmeldete, die er nur mit Blick auf einige rituelle Praktiken im Rahmen der *res publica* gelten ließ (2009: 181–182).

80 Vgl. Dodds 1951: 105.

81 Dies legt nicht zuletzt Plut. *Aem.* 10,4 nahe, außerdem *G. Gracc.* 1,6 – die Stelle wird weiter unten analysiert. Zu Ciceros „Traum des Scipio“ (*rep.* 6,9–29) und einer möglichen Verwendung durch Plutarch vgl. Xenophontos 2016: 155–156.

82 Vgl. die Ausführungen zu Plutarchs Sicht auf stoische Konzeptionen von Divination und Ereignisbezug bei Simonetti 2017: 30–31. Vgl. dazu auch den Kontrast zu Plutarchs Platon-Rezeption (Simonetti 2017: 198–199).

83 Die Stoiker hatten eine Theorie der Traumdivination entwickelt hatten, die weitaus stärker auf (zukünftige) Ereignisse abzielte als andere Traumtheorien. Plutarchs eigene Sichtweise stimmte dabei in mancherlei Hinsicht mit der eben referierten stoischen Sichtweise überein, ohne direkt darin aufzugehen. Plutarch akzeptierte zwar die stoische Sichtweise, wonach die Divination auf eine göttliche Vorsehung verwies. Allerdings war für Plutarch diese Vorsehung (und die Zeichen, die auf sie verwiesen) nicht grundsätzlich allgemeiner Natur, sondern von der Gottheit jeweils in spezieller Art und Weise arrangiert, sodass es bei der Divination darum gehen musste, diese spezifischen Zeichen zu entschlüsseln – unabhängig davon, ob es um den Vogelflug oder Träume ging. Dazu Veyne 1999: 411–413 und Simonetti 2017: 136 sowie Martin 1991: 104–108. In Cox Millers Lesart war die stoische Traumtheorie dabei ebenso sehr auf Ereignisse in der Zukunft gerichtet wie auf das Ereignis des Traums selbst: „In Stoic theory, dreams allow the soul to stand outside its immersion in the everyday and to reflect on its course in a broader context, conceived theologically as a cosmic structure undergirded by the gods. Divination by dreams was geared toward such imaginative shaping of individuals' subjectivity“ (1994: 54–55).

84 Siehe Veyne 1999: 408–409. Dazu auch Valgiglio 1988.

85 Vgl. Pelling 2010a: 329. Vgl. auch Brenk 1977: 186–187.

Zudem stand für Plutarch außer Zweifel, dass die Möglichkeit eines signifikanten göttlichen Zeichens immer gegeben war, zumal die Gottheit (oder die Götter) an den menschlichen Dingen Anteil nahm(en).⁸⁶ Die göttlichen Eingriffe (in Form von Orakelsprüchen oder Träumen) mussten dabei zwar nicht direkt menschliche Handlungen angestoßen oder sogar vorgegeben haben, aber aus Plutarchs Sicht hatten sie eine historische Bedeutung und waren konkreter Bestandteil von Ereignissen, da Einzelne (v. a. mächtige Personen) sich immer wieder der Möglichkeiten der Divination bedient hatten, um ihr Tun zu legitimieren.⁸⁷ Schon alleine aus Interesse an den handelnden Charakteren der Vergangenheit und der Art, wie sie mit ihrem Schicksal umgegangen waren (oder es gar antizipiert hatten), musste der Zusammenhang zwischen Träumen und überlieferten Ereignissen ein Thema sein, das zur Auseinandersetzung einlud.

Vor diesem Hintergrund der antiken Traumdiskurse entwickelte Plutarch seinen eigenen Zugang zum Thema. Dabei prägten spezifische methodische und erkenntnistheoretische Vorentscheidungen seine Behandlung der Traumthematik, die nun in ihren Grundzügen vorgestellt wird.

1.3.2 Forschungsstand und methodische Grundfragen

Die Forschung hat bislang den Fokus auf verschiedene Einzelaspekte der Träume im Werk Plutarchs gelegt: Erstens wurde die kulturhistorische Dimension des Themas herausgearbeitet, womit die Traditionslinien gemeint sind, die in der Antike mit dem Phänomen des Träumens verknüpft waren. Darunter fallen terminologische sowie klassifikatorische Probleme und die Frage nach dem Blick Plutarchs auf seine Quellen – ebenso wie seine grundsätzliche persönliche Haltung bezüglich der Traumdivination. Jüngere Forschungen haben darüber hinaus die bei Plutarch anzutreffenden Diskurse rund um das Thema Traum in einem größeren philosophischen Kontext situiert.

Zweitens wurde die narratologische Ebene und die Funktionen, die Träume in seinen Darstellungen erfüllten, analysiert. Damit einhergehend wurde auch die Rezeptionsästhetische Facette des Themas betrachtet, die unterstreicht, wie die Rezipienten seiner Texte dazu aufgefordert waren, sich ihre eigene Meinung zu den vom Autor behandelten Phänomenen zu bilden und die die Auseinandersetzung mit historischen Persönlichkeiten (und deren Umgang mit dem Vorzeichenwesen) als Schulung des eigenen Charakters verstehen sollten.

⁸⁶ Davies sieht dies mit Blick auf die Traumdivination als die übliche antike Einstellung: „Notwithstanding occasional critiques, for the vast majority in antiquity, the possibility of a significant sign appearing was never entirely absent. The initial reaction to this of a modern secular reader is that, occasionally, particularly unusual events happened and predictive significance was attached to them. I propose to consider dreams and divination from the assumption that this is the wrong way round: rather, the *possibility* of a significant omen was ever-present because the existence and intervention of the gods was all-pervasive“ (2019: 88, Hervorhebung im Original).

⁸⁷ Vgl. Simonetti 2017: 132.

Diese genannten Zugriffsmöglichkeiten berühren und überschneiden sich bei den meisten der hier diskutierten Ansätze. Im Folgenden sollen diese zusammengeführt werden, um zu einer differenzierteren Sichtweise zu gelangen, was den Platz der Traumdivination im Werk Plutarchs angeht und um seinen Beitrag zu einer Hermeneutik des Traums in der Antike zu verdeutlichen. Wie argumentiert wird, werden nur in ihrer Zusammenschau die besonderen Akzente Plutarchs deutlich. Außerdem werden insbesondere die philosophie- sowie wissenschaftsgeschichtlichen Dimensionen des Themas herausgestellt, die zusammen mit der rezeptionsästhetischen Ebene der Traumnarrative einen Schwerpunkt der Analyse abgeben werden.

1.3.2.1 Frederik E. Brenk und die Frage nach dem ‚Glauben‘ an die Träume

Zumeist wird das Thema der Traumdivination bei Plutarch unter der übergeordneten und v. a. kulturhistorisch ausgerichteten Frage diskutiert, ob Plutarch an die Traumantik „glaubte“⁸⁸ und ob die Traumdivination für ihn eine höher einzuschätzende Bedeutung als andere Divinationsformen hatte. Einschlägig zu diesem Themenkomplex sind die Schriften Frederik E. Brenks, v. a. seine große Studie *In Mist Apparelled: Religious Themes in Plutarch's Moralia and Lives* aus dem Jahr 1977.

Bereits zu Beginn gibt Brenk den Ton vor, indem er deutlich den zentralen Platz der Träume unterstreicht: „[Plutarch] fills his *Lives* with ‘true’ and portentous dreams and elsewhere in the *Moralia* treats them with enormous respect – almost as a stepping-stone into a world of far greater value, truth, and reality than his ever-changing and impermanent world of flux and multitudinous half entities“.⁸⁹ Brenk ging es bei dieser etwas enigmatisch anmutenden Formulierung darum, einen neuen Blick auf Plutarchs Einstellung zu Fragen des Übersinnlichen zu werfen, der kritischere (und bisweilen widersprüchliche) Passagen in den Werken Plutarchs in Bezug zu jenen längeren Traumnarrativen (und -deutungen) setzt, die einige seiner Texte durchziehen.⁹⁰ Wie er es ausdrückt: „Plutarch’s belief (...) seems to be fully borne out by the dreams which he narrates in the *Lives*“ und „Plutarch’s personal, philosophical belief in dreams expresses itself in the *Lives* to an extraordinary degree“;⁹¹ einschränkender hält er an anderer Stelle fest, dass Plutarch zwar an die mantische Kraft von Träumen glaubte, aber bei der Deutungspraxis häufiger deutliche Zweifel anmeldete.⁹²

Für Brenk brachte Plutarch Träumen ein ‚größeres Vertrauen‘ als anderen mantischen Formen entgegen und sprach ihnen eine höhere Signifikanz und Glaubwür-

⁸⁸ Siehe Simonetti 2017: 90 und 2019: 369.

⁸⁹ Brenk 1977: 10.

⁹⁰ Siehe v. a. Brenk 1977: 214–235 zu den Biographien und 16–27 zu den *Moralia*; außerdem Brenk 1975. Dieses Thema hat er auch in weiteren Publikationen behandelt und z.T. leicht variiert – siehe dazu Brenk 1986 und 1987 (beide Texte sind zusammengeführt und aktualisiert in 2017a). Für eine Würdigung und Weiterbeschäftigung mit den Forschungsfragen vgl. Pelling 2010a: 315–316 und 1997b, außerdem Roig Lanzillotta/Leão 2017. Weitere Studien werden unten diskutiert.

⁹¹ Brenk 1977: 218 und 233.

⁹² Brenk 1977: 27.

digkeit zu (etwa wenn wir sie mit Orakeln vergleichen).⁹³ Der Thematisierung der divinatorischen Episoden durch Plutarch lag demnach eine „Hierarchie“ zugrunde,⁹⁴ die sich vor allem auf den Modus der Kommunikation der Götter mit den Menschen bezog. Obwohl Brenk in seiner Einschätzung der übergeordneten Bedeutung der Träume in der vorliegenden Studie in dieser Entschiedenheit nicht gefolgt wird – weil die Träume einen, wie es zu diskutieren gilt, ambivalenten Status innehatten, bei dem sich nicht immer klar sagen ließ, ob sie somatisch bedingt oder göttlichen Ursprungs waren –, ist die von ihm stark gemachte Situierung der Träume in einem spezifischen kulturellen Koordinatensystem umso mehr zu betonen. Brenk sieht in Plutarchs Traumschilderungen ein Mittel zur kulturhistorischen Rekonstruktion: Die Darstellung von Vorzeichen, Träumen, Prodigien usw. ermöglichte es Plutarch, das soziale Milieu der von ihm beschriebenen Zivilisationen zu erkunden – insbesondere Traumnarrative waren in ein kulturelles Koordinatensystem eingebunden, das kontextabhängig stark divergieren konnte: „He (i. e. Plutarch) enables the reader to sympathize with those involved, to appreciate the culture depicted, and to see events through the eyes of the participants.“⁹⁵

Eine damit zusammenhängende Kernfrage ist, wie sich die bei Plutarch vorkommenden Träume klassifizieren lassen beziehungsweise ob er unter Umständen selbst eine Unterscheidung zwischen verschiedenen Traumarten getroffen hat.⁹⁶ Brenk hat entsprechend versucht, Plutarchs Traumbeschreibungen bestimmten Typen von Träumen zuzuordnen, vor allem mit Bezug auf deren prognostischen oder aber auf ihren personenbezogenen Gehalt. Brenk differenziert hauptsächlich zwischen „the symbolic, the *horama* or vision dream, and the oracular dream.“⁹⁷ Während ersterer das Kommende in einer opaken, in jedem Fall interpretationsbedürftigen Form ankündigte, wurden in der zweiten Variante die zukünftigen Ereignisse deutlich (hauptsächlich visuell) vor dem Träumer in Szene gesetzt, während in der dritten Variante eine göttliche, eine verstorbene oder eine andere Gestalt auftrat und dem Träumenden klar (oder seltener verrätselt) zu verstehen gab, was passieren wird oder was zu tun sei.

93 Diese These hat Brenk nachdrücklich in seinen frühen Schriften vertreten: „His philosophical works show that he believed that if there was a power of divination the most appropriate form was dreaming, which rested upon the sound Platonic foundation of a growing communion with the divine as the soul becomes less attached to the body either in sleep or on the approach of death, and of the goodness of the divine which wishes to communicate the future to certain men“ (1975: 347). Vgl. auch Brenk 1977: 214 und 232–233.

94 Dazu auch Timotin 2022: 76. Vgl. außerdem Harris, der allerdings bezogen auf die antike Traumdeutung meint, dass die Opferschau und das Orakelwesen in den Augen „der meisten Menschen“ (2009: 173) als verlässlicher galten, was er allerdings nicht weiter spezifiziert und auch weder eine kulturelle noch zeitliche Differenzierung vornimmt. Harris plädiert entsprechend dafür, davon auszugehen, dass die antiken Menschen Träume eben nicht vorbehaltlos hinnahmen.

95 Brenk 1977: 202.

96 Vgl. dazu Pelling 1997b: 197 und 200.

97 Brenk bezieht sich in seinen Ausführungen auf Artemidors *Oneirokritika* (1975: 337), ebenso auf Dodds 1951: 102–134. Vgl. auch Brenk 1977: 215–217.

Allerdings macht auch Brenk, der grundsätzlich die Klassifizierung aus analytischen Gründen für sinnvoll erachtet, deutlich, dass es bei Plutarch zu vielen Mischformen kommt, wobei zugleich kulturgeschichtliche Veränderungen in der literarischen Verarbeitung von Traumnarrativen zu berücksichtigen sind (s. dazu die Appendices 5).⁹⁸ Brenk ging es nicht zuletzt um die Frage, an welchen Stellen seiner historischen Narrative Plutarch Träume einbaute, um etwa Wendepunkte im Leben seiner Protagonisten zu markieren⁹⁹ und um insbesondere deren „psychologische“ und emotionale Wirkung zu beschreiben.¹⁰⁰ Letztere betraf sogenannte ‚Angstträume‘,¹⁰¹ die mit Blick auf die bei Plutarch diskutierten Träume durchaus in ihrer Bedeutung herausgehoben werden können, etwa im Kontext des nahenden Endes beziehungsweise des Todes der jeweiligen Protagonisten.¹⁰² Für Brenk sind die „anxiety dreams“ sogar „the distinguishing feature of Plutarch’s dreams.“¹⁰³

98 Siehe Brenk 1975: 337. Vgl. auch Weber 1999a: 11–12 für eine exemplarische, vergleichenden Analyse der Diadochenträume, für die Plutarch eine der Hauptquellen ist. Wie Weber argumentiert, lässt sich die idealtypische Traumterminologie (etwa des Artemidor, die wir weiter unten diskutieren werden) auch deshalb nicht bruchlos auf das biographische Material übertragen, weil „die berichteten Träume ohne Kenntnis der für eine Deutung wichtigen Details überliefert sind“ (Weber 1999a: 30).

99 Vgl. Brenk 1977: 214 und 232–233, wobei er einschränkend bemerkt, dass Träume scheinbar nur in bestimmten Situationen von Plutarch erzählt oder genannt werden. Pelling macht dagegen zusätzlich den Aspekt der Sequentialität stark, d.h. dass Träume als wiederkehrende Muster in einzelnen Biographien auftauchen (Pelling 2010a: 322–323). Wie Fournel formuliert: „Plutarch uses dreams to connect human and divine causality in order to make sense of sequences of events. They underline climactic episodes and delineate patterns which serve as keys to understand the *Lives*“ (Fournel 2016: 208–209).

100 Wie Brenk festhält: „Perhaps Plutarch’s major contribution, and a magnificent one at that, was the use of the dream in a period of individualism, to lay bare the recesses of a hero’s soul when the lack of intimate details in his sources, often centuries old, must have been a perplexing frustration“ (Brenk 1977: 234, siehe auch 220–224 und Brenk 1975: 343–344). Pelling argumentiert ebenfalls, dass es ab der Kaiserzeit einen beobachtbaren Trend gab, in der historiographischen (oder aber historisch ausgerichteten) Literatur Träume auch im Sinne einer ‚Psychologisierung‘ einzelner Charaktere zu verwenden (1997b). Wie Price überzeugend gezeigt hat, lag antiken Denkmern allerdings die Vorstellung fern, dass es bei Träumen einseitig um individualpsychologische Momente verdrängter Bewusstseinsinhalte oder verborgener Wünsche ging, da die Frage nach der Kommunikation mit den Göttern im Zentrum stand. Er warnt deshalb davor, moderne psychologische und psychotherapeutische Theorien auf andere Kulturen und Zeiten anzuwenden (2004 [1986]). Dazu auch Gallop 1996: 38 sowie Dodson 2009: 1–2.

101 Dazu Dodds 1951: 102, der diese Form als für die Antike eher unüblich charakterisiert. Auch die Kategorie des „Albtraums“ war in der griechisch-römischen Kultur keine Selbstverständlichkeit. Sie bildete sich erst allmählich heraus, aber zur Zeit Plutarchs existierte sie sehr wohl und viele der in der Studie analysierten Träume könnte man dieser Kategorie zuordnen. Für eine grundsätzliche Diskussion der Albträume in der Antike siehe Husser/Mouton 2010.

102 Dazu Brenk 1977: 220–223 und 2017a: 104.

103 Brenk 1975: 343.

1.3.2.2 Neuere Ansätze: Traumtypologien und die narrative Funktion von Träumen

Brenks Ansatz erwies sich als außerordentlich einflussreich. William V. Harris fragt in seiner bedeutenden Studie zu Träumen in der Antike ebenfalls, ob Plutarch an die prospektive Qualität von Träumen „geglaubt“ habe: „That Plutarch was a pious adherent of the traditional religion and its practices will be disputed by no one (...). Does this include in his case belief in predictive dreams?“¹⁰⁴ Allerdings behandelt er Plutarch eher oberflächlich und kommt, versteckt in einer Fußnote, zu dem Schluss: „Plutarch himself seems to have been quite skeptical.“¹⁰⁵

Die unterschiedlichen Forschungspositionen verweisen auf ein grundsätzlicheres methodisches Problem: Die Kategorie des ‚Glaubens‘ mag bei der Behandlung antiker religiöser Praktiken eher hinderlich sein. Die strikte Trennung zwischen ‚Glauben‘ auf der einen und ‚Praxis‘ oder ‚Kult‘ auf der anderen Seite hat die antiken Religionsstudien seit dem 19. Jahrhundert entscheidend geprägt. Die antiken paganen Religionen gelten als in hohem Maße sozial ‚eingebettet‘ und als kollektive Angelegenheit, wobei ein religiös-systematischer Überbau fehlte – wichtig waren hier die Ausübungen von Kult und Ritus. Dies macht es schwierig, die antike Wirklichkeit mit Begriffen wie ‚Glauben‘ zu beschreiben, die einem modernen Zeitkontext angehören.¹⁰⁶

Jüngere Studien unternehmen daher den Versuch, zwischen unterschiedlichen Abstufungen von ‚Glauben‘ zu differenzieren. Das Resultat ist ein situationsbezogenes, dynamisches Modell, wonach ‚Glauben‘ bzw. ‚Glaubensinhalte‘ je nach den spezifischen Umständen aktiviert werden konnten und wonach das, was bzw. woran geglaubt werden konnte, narrativ verhandelt wurde. Gerade mit Blick auf Träume zeigt sich, dass diese häufig Anlass zu konkreten Handlungen gaben, die im rituellen oder kultischen Rahmen vollzogen wurden, aber ihren Ursprung in Überzeugungen hatten, die individuelle oder kollektiv geteilte Glaubensinhalte in die Aussagekraft von Träumen erkennen lassen.¹⁰⁷

Auch wenn aktuellere Ansätze die Kategorie des ‚Glaubens‘ nicht vollends aufgeben,¹⁰⁸ so haben sie das Thema vermehrt im Kontext des philosophischen Schrifttums Plutarchs betrachtet und es in Bezug zu dessen mittelpatonischen Auffassungen diskutiert.¹⁰⁹ Dabei liegt ein stärkerer Fokus auf den philosophischen Grundlagen von Plutarchs Auseinandersetzung mit Träumen. Diese Ansätze betrachten Träume als Teil eines größeren Wissenssystems, das zwischen verschiedenen philosophischen Tradi-

¹⁰⁴ Harris 2009: 2009: 192.

¹⁰⁵ Siehe Harris 2009: 133n64. Vgl. auch Harrison 2013: 53–54.

¹⁰⁶ Vgl. Rosenberger 2012: 4–6.

¹⁰⁷ Vgl. für einen Überblick Harrison 2015. Für eine aktuelle Diskussion siehe Eidinow 2022. Zum Thema Traum und Glauben vgl. Weber 2000: 46–47 mit FN 135, auch Harrison 2013: 2–8 sowie Harris 2003: 23. Allgemein zum Thema des ‚Glaubens‘ und des ‚Gläubigen‘ im Werk Plutarchs Frazier 2005 und 2008.

¹⁰⁸ Siehe etwa Simonetti, die fragt: “ (...) does Plutarch believe in the prophetic power of dreams?“ (2017: 90).

¹⁰⁹ Dazu Timotin 2022: 12–108.

tionen vermittelt.¹¹⁰ Wie Timotin in seiner Studie zur Divination bei Plutarch feststellt, orientieren sich die Reflexionen des Autors über Vorzeichencharakter an der Wechselbeziehung zwischen deren natürlichen Ursprung und ihrem zukunfts kündenden Charakter, sodass im Narrativ die Möglichkeit geschaffen wird, Phänomene sowohl „physikalisch“ als auch „religiös“ zu begründen.¹¹¹

Mit Blick auf die Träume unterstreicht Timotin vor allem deren Ambiguität, die, obwohl sie nicht in allen bei Plutarch beschriebenen Träumen erkennbar ist, dennoch ein wichtiges strukturelles Merkmal darstellt. An ihrem Beispiel können verschiedene Aspekte thematisiert werden, die sich nicht einzig auf den Charakter einer Person oder den raumzeitlichen Kontext einer Situation beschränken, sondern die grundsätzliche Aspekte im Umgang mit religiösen und politischen Themen (wie etwa auch die Möglichkeiten der Instrumentalisierung von angeblichen Vorzeichen) beinhalten.¹¹²

Für Simonetti ist die „prophetische“ Qualität von Träumen nicht losgelöst von den in den *Moralia* diskutierten philosophischen Theorien zu betrachten, die in Plutarchs Sicht von einer Wechselbeziehung zwischen der Funktionsweise der Divination und der psychologischen Beschaffenheit der Seele und den darin verankerten rationalen und irrationalen Bestandteilen ausgehen. Simonetti zweifelt insgesamt nicht an der grundsätzlichen Überzeugung Plutarchs, dass Träume tatsächlich eine zukunftsweisende Qualität hätten, wobei allerdings graduelle Abstufungen zwischen der jeweiligen Genauigkeit bestehen.¹¹³

Was die wichtige Ebene der Traumtypen angeht, so finden sich auch diesbezüglich Versuche, die bei Brenk diskutierte Typologie wieder aufzugreifen und zum Teil weiter auszudifferenzieren (einen Versuch stellt auch die Systematisierung in Appendix 5.1 und 5.2 dar).¹¹⁴ Dabei standen dezidiert die Viten im Zentrum der Forschung, wo im Grunde alle aus der antiken Literatur bekannten Traumformen zu finden sind.¹¹⁵

¹¹⁰ Vgl. dazu auch Brenk 1977: 124–127.

¹¹¹ Timotin 2022: 24.

¹¹² Vgl. Timotin 2022: 16–24.

¹¹³ Siehe Simonetti 2019: 386–399.

¹¹⁴ Simonetti etwa unterscheidet zwischen „metaphorischen“, „deskriptiv-dramatischen“ und „prophetischen“ Traumverwendungen bei Plutarch. Ersterer Punkt meint die Ebene der Analogie, wenn Plutarch etwa auf rein sprachlicher Ebene einen Traumbezug herstellt, um auf bloße imaginierte Sachverhalte hinzuweisen oder aber um die bereits diskutierten Grenzen des menschlichen Erkennens und Wissens zu thematisieren. Die „prophetischen“ Träume stimmen grundsätzlich mit den von Brenk thematisierten Visions- und Orakel-Träumen überein, wobei sie um die Ebene der bereits besprochenen „mythologischen“ Träume erweitert werden, die in den *Moralia* eine gesonderte Form des Erkenntnisgewinns symbolisieren. Siehe Simonetti 2019: 370–373.

¹¹⁵ Siehe Harrisson 2013: 64. Sie erkennt grundsätzlich ein leichtes Überwiegen des symbolischen Traummaterials bei Plutarch (Harrisson 2013: 98) und bietet eine sehr hilfreiche Übersicht (samt kategorischer Einordnung) der in den Viten besprochenen Träume. Sie unterscheidet grundsätzlich zwischen „divine message dreams“, „message dreams from the dead“, „semi-divine dreams“, „message dreams of unknown origin“, „symbolic dreams“, „literal prophecy dreams“, „anxiety or wish-fulfilment dreams“, „lying message dreams“, „lying symbolic dreams“ und „mixed“ (2013: 266 und 282). Eine

Grundsätzlich lässt sich mit Blick auf die Situierung eines Traums innerhalb eines Narrativs unterscheiden, ob sich dessen Sinngehalt aus dem bereits Erzählten ergibt, er also analeptisch in der Vergangenheit gemachte Erfahrungen eines Protagonisten aufarbeitet, oder ob er Zukünftiges vorausschauend, d. h. proleptisch, in Szene setzt.¹¹⁶ Dabei lassen sich analytisch sowohl die Form als auch die Funktion von geschilderten Träumen differenzieren.

Dodson spricht von einem „script of dreams“,¹¹⁷ ein Konzept, das die Traumdarstellungen als literarische Konvention verstehbar machen, aber auch die Anpassungs- und Wandlungsmöglichkeiten des präsentierten Materials im Kontext spezifischer Erzählsituationen und Genres aufzeigen soll.¹¹⁸ Bislang standen Träume hauptsächlich als literarische Gattung im Mittelpunkt, die inter- oder intratextuell bestimmte – handlungsleitende oder figurenbezogene – Funktionen erfüllte.¹¹⁹ Mit Blick auf Plutarch wird die charakterbezogene Verwendung von Träumen betont, um insbesondere den emotionalen Zustand und/oder Entscheidungsprozesse der handelnden, historischen Persönlichkeiten zu unterstreichen.¹²⁰ Fournel greift in ihrer Analyse diese Linie auf und differenziert die „symbolische“ sowie „allegorische“ Funktion der Traumdarstellungen,¹²¹ die dem Autor die Möglichkeit gaben, indirekte, d. h. durch das Zeigen von Sachverhalten und Zusammenhängen erfolgende Charakterisierungen vorzunehmen.

Präferenz oder gar Differenzierung, was die antike Traumterminologie angeht, erkennt sie bei Plutarch nicht.

116 Siehe Fournel 2016: 212–213. Lipka differenziert zwischen „exhortative“ und „anticipatory dreams“ (2022: 162) und Durán Mañas erkennt mindestens fünf Arten, wie Träume innerhalb des Plutarch'schen Werkes zur Geltung gebracht werden können: um (1) die Ursache oder den Ursprung einer bestimmten Tatsache anzuzeigen, (2) um Rat von verstorbenen oder nicht-menschlichen Akteuren zu erhalten, um (3) zukunftsweisende Voraussagen zu bekommen, um (4) ihren psychologischen, charakterbezogenen Wert (etwa durch den bloßen Glauben an Traumdivination) zu zeigen und um (5) deren manipulativen, durch die Politik instrumentalisierbaren Gehalt offenzulegen. Durán Mañas spricht konkret von „valeur étilogique“, „valeur de conseil“, „valeur prémonitoire“, „valeur psychologique“ und „valeur manipulatrice“ (2010: 129).

117 Dodson 2009: 55. Einen ähnlichen Zugriff bieten Hanson (mit dem nicht unproblematischen Begriff des „dream-vision report“) 1980: 1395–1414 sowie Weber 2000: 41–43.

118 Analytisch trennt Dodson Aspekte des „scene-setting“, wozu die raumzeitlichen sowie charakterbezogenen Rahmenbedingungen gehören, innerhalb derer sich ein Traum ereignet. Außerdem wird die grundsätzliche Frage erörtert, ob explizit auf den Zustand des Schlafens hingewiesen wird, ein Punkt, der eng mit der gewählten Traumterminologie einhergeht. Der dritte Faktor ist der eigentlich geschilderte Traum, wobei Dodson eine Dreiteilung in rein visuelle, rein auditorische sowie symbolische Träume vornimmt. Die vierte und letzte Ebene stellt die Reaktion des Träumers selbst dar. Siehe Dodson 2009: 57–59.

119 Wie Hanson formuliert: „The dream-visions are not merely decorative, but often function to direct or re-direct the movement of the narrative“ (1980: 1413). Dazu außerdem Fournel 2016: 199; ebenso Pelling 1997b und 2010 sowie Romero-González 2019a.

120 Vgl. Dodson 2009: 105–112. Die Analyse erschöpft sich allerdings auf wenige ausgewählte Beispiele.

121 Siehe Fournel 2016: 202–203.

In diesem Zusammenhang wurde auch zurecht auf die sprachliche Ebene und die Verwendung von Metaphern des Traums bei Plutarch hingewiesen. Traum-Analogien können demnach Wunschvorstellungen ausdrücken, die einzelne Charaktere haben, oder in dem Sinne gemeint sein, dass manche Dinge Betroffene so sehr beschäftigen, dass sie sogar davon träumen.¹²² Wie Harrison zusätzlich deutlich macht, spielt die sonst häufig in der antiken griechischen Literatur anzutreffende Semantik des „Sehens von“ oder des „Sehens in Träumen“ bei Plutarch eine deutlich untergeordnete Rolle – vielmehr würden seine Protagonisten hauptsächlich ihre Träume imaginieren, oder sich in ihnen etwas vorstellen.¹²³

Durán Mañas kommt zu einer ähnlichen Einschätzung, kann in einer semantischen Analyse aber zugleich eine gewisse Präferenz für *onar* (zumeist ohne spezifische Konnotation, mitunter aber auch im übertragenen, bereits genannten metaphorischen Sinne gebraucht) und die indirekte Beschreibung *hypnos* (im Sinne von etwas, das während des Schlafs passiert) feststellen.¹²⁴ Narrativ werden Traumepisoden bisweilen mit dem Zusatz „es wird gesagt“ oder „es wird berichtet“ eingeleitet, worin manche eine vorsichtige Distanzierung des Autors erkennen wollen, was aber jeweils am Einzelfall zu überprüfen ist.¹²⁵ Was die Ebene der Symbolkraft der Träume angeht, so gilt es dementsprechend, ganz unabhängig von der Frage nach der Autorintention, die grundsätzliche Frage zu berücksichtigen, aus welchen Quellen Plutarch geschöpft hat.

122 Vgl. Simonetti 2019: 370.

123 Vgl. Harrison 2013: 64. Wie Gallop generell ausführt, sind Träume im modernen Verständnis in der Regel Traumepisoden, die eine gewisse Zeit dauern und in denen ein Ereignis auf ein anderes folgt; wie er aber auch deutlich macht, bezeichneten griechische Termini für den Traum (*onar*, *oneiros*, *enhypon*) ursprünglich nicht das Traumgeschehen oder das damit zusammenhängende Narrativ, sondern den Traum an sich bzw. die darin auftretende „Traumperson“, die dem Träumenden eine Botschaft übermittelte: „(...) the dream is both objectified and personified. It is viewed not as a mere figment of the dreamer's imagination, but as having independent existence, and as no less perceptible than an object of waking vision. A dream is, indeed, ordinarily spoken of as 'seen'. It is not merely a subjective experience, such as a sleeper is said, in English idiom, to 'have'. This concept of a dream appears to have long outlived the beliefs that first sustained it“ (Gallop 1996: 6–7). Zur Terminologie auch Kessels 1978: 174–200. Zum visuellen Aspekt siehe Lipka 2022: 6–7.

124 Siehe die Zusammenstellung bei Durán Mañas 2010: 124–125. Dabei lässt sich zugleich die Beobachtung machen, dass Plutarch in ein- und derselben Passage häufig zwei unterschiedliche Begriffe für „Traum“ verwendet, was eher im Sinne der *variatio* geschieht (vgl. Durán Mañas 2010: 126). Außerdem legt ihre Analyse nahe, dass *oneiros* und *enhypon* tendenziell eher auf Träume übernatürlichen, d. h. göttlichen oder nicht-menschlichen Ursprungs hinweisen, während *onar* und *hypnos* stärker im (aristotelischen) Sinne als persönliche (geistige sowie körperliche) Verarbeitung der Wirklichkeit verwendet werden (siehe Durán Mañas 2010: 125–129). Durán Mañas sieht darin insgesamt die persönliche Präferenz des Autors am Werk und erkennt weder eine sich über die Literaturgeschichte bis hin zu Plutarch ziehende Entwicklung (sieht also keine spezifische kulturelle Semantik am Werk), noch den Einfluss oneirokritischer Literatur, die sich der Autor zu Nutze gemacht hätte.

125 So etwa Harrison: „Plutarch records numerous dream reports, but usually using a phrase like *legetai*, 'it is said that,' distancing his own views from the dream report. It is the memory of the event including the dream report, that is transmitted and that is significant“ (2013: 232–233).

Sowohl bei den *Moralia* als auch bei den Viten ist man allerdings unweigerlich mit dem Problem konfrontiert, dass Plutarch zumindest einen Teil seines Materials anderen Quellen entnommen hat, die für uns heute entweder nicht mehr nachvollziehbar oder aber verloren sind.¹²⁶ Obgleich davon auszugehen ist, dass Plutarch sein Material auch entsprechend der jeweiligen Darstellungsabsicht angepasst und ausgewählt hat,¹²⁷ so ließ sich das überlieferte Material, gerade wenn es Teil der kulturellen Erinnerung war, nicht beliebig variieren – zumal, wenn man die Erwartungshaltung und die Vorkenntnis des Rezipientenkreises mitberücksichtigt. Dieser Aspekt berührt ein Problem, das grundsätzlich die Grundlage der Erforschung antiken Traummaterials betrifft. Harris hat argumentiert, dass es durchaus überlieferte Träume gegeben habe, die zeitgenössisch wirklich geträumt worden seien,¹²⁸ wobei er einerseits stilistische Elemente der erhaltenen Narrative analysiert, andererseits von Wahrscheinlichkeiten und Plausibilitäten ausgeht.¹²⁹

Weber hat dagegen zurecht betont, dass uns mit den überlieferten Traumnarrativen bereits zeitgenössische Interpretationen vorliegen, die an soziokulturelle Konventionen und Erwartungshaltungen angepasst waren.¹³⁰ Wir können schlicht nicht mit Gewissheit sagen, ob ein Traum in Plutarchs Werk jemals von einer der historischen Figuren seiner Texte wirklich geträumt wurde – Plutarch selbst hätte das mit sehr wenigen Ausnahmen, die den *Moralia* zuzurechnen sind und die wir im nächsten Kapitel betrachten werden, selbst nicht vermocht, da er über weit zurückliegende Zeiten schrieb und sein Material anderen Quellen entnahm, die wir zum Teil nicht mehr nachvollziehen können (und die ihrerseits auf anderen Texten und Traditionen fußen mochten). Wir haben es also ganz automatisch mit Fiktionen zu tun¹³¹ – nicht in

126 Für die Forschungsdiskussion Forst 1980: 40–59. Zu den Quellen Plutarchs und seiner ‚Methode‘ siehe die Ausführungen bei Hamilton 1969: xlix–lv und Jones 1971: 81–87 sowie einschlägig Pelling 1979 und 1980 (= 2002b: 1–44 und 91–116). Allgemein auch van der Stockt 2014: 329, Roskam 2021: 108 sowie Schettino 2014: 417, die argumentiert, dass Plutarch „ha(d) a historian’s sensitivity“ (mit einer Diskussion der zentralen griechischen und römischen Quellen, 418–424).

127 Vgl. dazu Schettino mit der Beobachtung, dass Plutarch nicht nur sehr viel Material konsultierte (das er nicht immer angab), sondern dass er auch Quellen verwendete und miteinander in Dialog brachte, die gegenteilige Deutungen der Vergangenheit unternahmen (2014: 427–428). Zur Originalität Plutarchs siehe Duff 1999: 5–9.

128 Harris 2009: 91–121. Dazu Lipka 2022: 12.

129 Dazu Harris 2009: 105–107. Harris verwendet den Ausdruck „literary belief“, um den Rang der literarischen Traditionsbildung zu unterstreichen – wie er festhält, handelte es sich bei vielen Traumberichten aus der Antike um „stories about long ago that classical authors would (...) have refused to credit if they had taken place in their own times“ (2009: 133–134).

130 Weber 2000: 10–11, mit der kurzen Diskussion bei Harris 2009: 93.

131 Wie Böhme festhält, „[kann] das Geschehen des Traumes niemals verstanden werden (...), ohne es zu konstruieren; wodurch das Geschehen aufhört, Ereignis zu sein, und der Traum notwendig in eine Konstruktion des Wachbewusstseins verwandelt wird. Wenn wir den Traum zum Wissen des Allgemeinen machen, ist der Traum schon nicht mehr“ (2008: 27). Diesem Akt wohnte ein hoher Grad der Gestaltung inne, da das Traumgeschehen immer rückblickend erzählt und erst nachträglich in ein Narrativ eingefügt wurde, das einerseits auf subjektiven (und in aller Regel bruchstückhaften) Erin-

dem Sinne intentionaler Lügengeschichten, sondern in dem Sinne, dass wir mit von antiken Zeitgenossen aus bestimmtem Interesse weitergegebenen Material konfrontiert sind, das entsprechend bestimmten Erwartungen geformt worden war.

Dieser Aspekt betrifft nicht alleine Träume, für die sich historische Vorbilder finden lassen, sondern auch von jeweiligen Autoren erfundenes Material, denn es musste grundsätzlich sichergestellt werden, dass ein Traum in seiner narrativen Logik und werkimmanenten Platzierung nachvollziehbar war.¹³² Fournel macht etwa darauf aufmerksam, dass für Plutarch „the relevant distinction is not between truth and fiction, but between ‚plausible‘ and ‚implausible‘ invention.“¹³³ Damit rücken weniger Fragen der historischen Authentizität in den Vordergrund als vielmehr solche der narrativen Plausibilität und literarischen Wirkung. Wie King richtig herausstellt, geht es dementsprechend primär um eine Analyse der historischen Kontexte, in denen geträumt wurde.¹³⁴ Auch Dodson unterstreicht die unhintergehbare Wechselbeziehung zwischen den sozialen Kontexten der Träume und ihrer literarischen Bearbeitung, „for the social construction of dreams provides the *realia* from which literary dreams initiate their meaning and value.“¹³⁵

1.3.2.3 Zum Ansatz der Studie: Rezeptionsästhetische und wissensgeschichtliche Perspektiven

Die wichtige Dimension der Nachvollziehbarkeit verweist auf einen wesentlichen Schwerpunkt bei der Interpretation der Texte Plutarchs, die wiederum hauptsächlich anhand der Viten diskutiert wurde, nämlich die Ebene der Rezeption. Sie bildet auch einen zentralen Fokus der vorliegenden Studie. Gleichzeitig wird die Frage nach der vermeintlichen ‚Authentizität‘ oder ‚Fiktion‘ des von Plutarch verwendeten Traummaterials – und das damit zusammenhängende Problem der Bewertung oder des ‚Glaubens‘ des Autors – in der folgenden Untersuchung bewusst zugunsten einer wissensgeschichtlichen Perspektive bei Seite gelassen. Was hier als „Wissen“ bezeichnet wird, meint die „semiotischen Strukturen, Prozesse und Diskurse“, die als „organisierendes Zentrum des Zusammenhangs zwischen Menschen, ihren Handlungen und ihren Artefakten“ fungieren und die nicht zuletzt ihre „Religion“ beziehungsweise „*belief systems*“ prägen.

nerungen an den Traum von Seiten des Empfängers beruhte, das sich aber zugleich andererseits sozial vorgeprägter Muster bediente, die bestimmten Konventionen folgten. Dies war im Grunde bereits eine antike Einsicht (Cic. *div.* 1,42–60 mit Cox Miller 1994: 7, 14–15). Foucault spricht vom „Feld der menschlichen Bedeutungen“ (2001: 112), das in Träumen und durch Träume abgeschritten wird.

132 Zum Aspekt der Erfindung siehe, mit weiterer Ausdifferenzierung, ebenfalls Dodson 2009: 63–68. Mit Blick auf die Nachvollziehbarkeit des Materials formuliert Latacz: „Wirken können Träume auf den Leser eines Literaturwerks nur, wenn sie nachvollziehbar die Traum-Erfahrung und die Traum-Handhabung der vom Autor angezielten Rezipienten widerspiegelt“ (1992: 76).

133 Fournel 2016: 208.

134 Vgl. King 2013: 84.

135 Dodson 2009: 53.

Diese „Diskurse“ sind dabei „nicht mit Intentionen und Bewusstseinszuständen von Subjekten deckungsgleich, sondern stellen für diese die Voraussetzung dar. Sie sind gewissermaßen die strukturierende Materialität und Zeichen-Logik dessen, was jemand meinen, glauben oder wissen kann.“¹³⁶ Das Wissen, um das es geht, schloss die gesamte antike Tradition zum Thema Traum ein: Philosophische Diskurse ebenso wie rituelle Praktiken und professionelle Deutungen – und entsprechend auch die soziale Kommunikation über und Instrumentalisierung von Träumen, die eng mit dem politischen Leben verbunden waren.

Die angesprochenen Diskurse bildeten den Hintergrund vor dem ein Gegenstand wie der Traum (literarisch) verhandelt werden konnte und den Plutarch sowohl in seinem philosophischen als auch in seinem biographischen Werk auf jeweils spezifische Weise reflektierte. Plutarchs Betrachtung fußte dabei, wie wir sehen werden, auf einer systematischen und kritischen, philosophischen Reflexion des tradierten ‚Wissens‘ über Träume, die als Teil komplexer Diskursformationen zu verstehen sind. Da Träume in der Antike ein Wissensgebiet darstellten, das durch den philosophischen Diskurs auf der einen sowie durch die praktische Anwendung mantischer Praktiken auf der anderen Seite konstituiert wurde,¹³⁷ steckten diese beiden Pole der Theorie und der Praxis die Wissensordnung rund um das Feld der Divination ab – und beide wurden, um im Bild zu bleiben, wiederholt von Plutarch vermessen und verhandelt.

Es gab dabei mehrere Arten von Wissen,¹³⁸ auf die er sich beziehen konnte und die (teils in Konkurrenz, teils in gegenseitiger Abwehr) nebeneinander bestanden. Wie oben dargelegt, gab es auf der einen Seite Laien, die sich zwar mantischer Praktiken bedienen mochten, aber sonst keinerlei Interesse an den zugrundeliegenden Prozessen zeigten. Auf der anderen Seite gab es aber auch die „Gruppen von Wissensträgern“,¹³⁹ die sich intensiv mit den althergebrachten Traditionen auseinandersetzten und die die Divination als etwas begriffen, das nicht lediglich innerhalb von tagesaktuellen Zielsetzungen eine Funktion erfüllte, sondern das es ermöglichte, zu tieferen Wahrheiten über die Beschaffenheit des Kosmos und/oder des menschlichen Geistes und Körpers vorzudringen.

Indem Plutarch, wie wir sehen werden, lebenspraktische und philosophische Einstellungen gegenüber der Divination nebeneinander stellte, und bisweilen deutliche Wertungen vornahm, ging es in seinen Schriften auch um eine Positionierung, die gesellschaftliche Gruppen sowie Individuen innerhalb des Wissensdiskurses rund um die Traumdivination verortete. Wie etwa Foucault betont hat, ist „ein Wissen auch der

¹³⁶ Sarasin 2011: 163–164 (Hervorhebung im Original).

¹³⁷ Nach Foucault ist „Wissen ein Feld von Koordination und Subordination von Aussagen, wo die Begriffe erscheinen, bestimmt, angewandt und verändert werden (...); schließlich definiert sich ein Wissen durch die Möglichkeit der Benutzung und der Aneignung, die vom Diskurs geboten werden (...)“ (1973: 259–260).

¹³⁸ Wie Burke festhält, sollte man sich „Wissen (...) als etwas Plurales vorstellen im Sinne von Wissenstraditionen“ (2014: 14).

¹³⁹ Burke 2014: 12.

Raum, in dem das Subjekt die Stellung einnehmen kann, um von Gegenständen zu sprechen, mit denen es in einem Diskurs zu tun hat.¹⁴⁰ Die diskursive Praxis des Wissens¹⁴¹ hatte somit zugleich eine stark soziale Seite, indem sie Hierarchisierungen festschrieb und über Ausschlussprozesse funktionierte.¹⁴² Sie konnte denjenigen, die sich zu den ‚Wissenden‘ zählten, zugleich eine Autorität verleihen, die es ihnen gestattete, andere in die entsprechenden Wissensbestände einzuführen.¹⁴³ Es ging dabei zugleich um Machtpositionen, die verhandelt wurden. Denn gerade Wissen um die Divination¹⁴⁴ – ihre Wirkungsweisen und Auswirkungen – war in hohem Maße ein Machtwissen.¹⁴⁵ Ein wesentliches Ziel der Studie wird die Untersuchung der Frage sein, wie Plutarch diese Dynamik reflektierte.

Seine Abhandlungen und Erzählungen waren in höchstem Sinne welthaltig, indem sie auf die Diskurse und zeithistorischen Kontexte rekurrieren; gleichzeitig bedienen sich seine Darstellungen historischer Ereignisse vielfältiger ästhetischer Mittel.¹⁴⁶ Darin ist der Grund dafür zu sehen, warum die Organisation von Wissen bei Plutarch hauptsächlich narrativ – in Form von mythologischen Diskursen, historischen Anekdoten oder in Szene gesetzten Gesprächssituationen – geformt ist. Ereignisse der Vergangenheit waren – ebenso wie die mit ihnen zusammenhängenden Träume – für ihn vor diesem Hintergrund nicht etwas, das ein für allemal abgeschlossen war, sondern etwas, dem man sich immer wieder in von Erkenntnisinteresse geleitetem Nachvollzug von unterschiedlichen Perspektiven aus annähern konnte. Insofern war es für ihn auch nicht entscheidend, ob man einem Traum explizit den Status der ‚Authentizität‘ zusprechen konnte: es ging zunächst um die Tatsache, dass ein Traum überhaupt überliefert worden war und in den ‚Wissensdiskurs‘ Eingang gefunden hatte.

Die Multiperspektivität, die dieser wissenschaftsgeschichtliche Zugriff aufzeigt, findet eine Entsprechung in der Art und Weise, wie im Zusammenspiel zwischen Autor, Rezipient und Text Bedeutung erzeugt wird: In der Rezeptionsästhetischen Forschung

140 Foucault 2008: 309.

141 Siehe dazu grundsätzlich Foucault 2019: 282–284.

142 Einen Eindruck vermittelt Harris 2009: 194–216. Allgemein zu Aspekten der literarischen Selbstrepräsentation Roskam 2021: 5. Zu der Verhandlung von ‚Ordnungen des Wissens‘ siehe Sarasin 2011: 167.

143 Zum Aspekt der Autorität in der Divination, gerade was Seher und Deuter angeht, Dillery 2005.

144 Wichtig ist in diesem Zusammenhang, dass Foucault, der die Wissensgeschichte mit seinen Schriften wesentlich geprägt hat, seinen Begriff von ‚Wissen‘ sowie dem Verhältnis des Wissens zu diskursiven sowie sozialen Praktiken, die mit Machtfragen zusammenhängen, in entscheidender Weise im Kontext seiner Interpretation von Sophokles’ „König Ödipus“ entwickelt hat. Dabei spielte insbesondere der Bezug zur Divination eine entscheidende Rolle. Die Vorlesung mit dem Titel „Das Wissen des Ödipus“ hat er dabei mehrfach in unterschiedlichen Kontexten gehalten. Siehe Foucault 2019: 288–329.

145 Wie Sarasin mit Blick auf Machtdiskurse und Wissen formuliert: „Ordnungssysteme, Medien und Akteure des Wissens sind, mit anderen Worten, immer und grundsätzlich Teil von Machtbeziehungen und entfalten selbst Machtwirkungen“ (2011: 172). Für eine generelle Diskussion Sarasin 2009.

146 Vgl. allgemein zum Zusammenhang von Wissensordnungen und Erzählungen Koschorke 2013: 329–341.

spricht man mit Iser von der „Appellstruktur der Texte“,¹⁴⁷ womit neben deren referentieller und expressiver Funktion (was hier als kultur- und funktionsgeschichtlich angesprochen ist) deren appellative Dimension unterstrichen ist und betont wird, dass sich das eigentliche Bedeutungspotential eines Textes erst im Ereignis des Lesens selbst entwickelt und schließlich konkretisiert. Ein Autor gibt dem Text zwar sehr wohl eine Struktur, aber er denkt die Rezipienten zugleich mit, die die in einem Text angelegte Bedeutung (jeweils individuell verschieden) schaffen und eigene interpretative Operationen des Verstehens vornehmen.

Bei der Rezeption der behandelten Themen passiert, in anderen Worten, etwas mit den Lesern.¹⁴⁸ Sie sind mit potentiell anderen Sichtweisen konfrontiert, zu denen sie sich von seinem gegenwärtigen Standpunkt aus seine Meinung bilden müssen und die sie auf deren eigene Wirklichkeit rückbeziehen können. Dadurch wird der Akt der Rezeption zu einer höchst dynamischen und relationalen Angelegenheit. Diese rezeptionsästhetische Dimension wird durch Duff betont, der Plutarchs Rolle als „ideal reader“ herausarbeitet – der Autor demonstriert seinen Lesern, wie scheinbar nebensächliche Details (wozu wir Träume hinzuzählen können) zu bedeutungsvollen Interpretationsschlüsseln werden können.¹⁴⁹

Mit ihrer großen Symbolkraft, ihrem bisweilen stark verschlüsselten Charakter und hermeneutischen Potential werden Träume im Folgenden als Beispiele verstanden, die die Appellstruktur der Texte (v. a. dann, wenn deren Bedeutung opak ist) besonders gut zur Geltung bringen; Träume werden entsprechend im Ereignis des Lesens zu Instanzen, die dem Rezipienten besondere Interpretationsleistungen abverlangen – gleich so, wie sie es bei den handelnden Charakteren taten. Wie argumentiert werden soll, waren gerade dort, wo von Plutarch explizit auf die unterschiedlichen Bedeutungsebenen von Traumgesichten eingegangen wird, die Rezipienten angesprochen – vor allem dann, wenn verschiedene Interpretationsansätze oder eine Vielzahl von Zeichen thematisiert wurden.

Pelling hat überzeugend dargelegt, dass die antiken Traumdarstellungen – wie sie bei Plutarch, aber auch anderen Autoren zu finden sind – gerade da, wo deren Ursprung unklar ist, die Rezipienten dezidiert im Zweifel darüber lassen, ob einer natürlichen oder übernatürlichen Erklärung der Vorzug zu geben ist. Ein zentraler Terminus ist dabei der der „Unsicherheit“: Für Pelling funktionieren narratologisch diejenigen Träume am besten, die die Rezipienten gewissermaßen die Unsicherheit nachvollziehen lassen, die die Protagonisten der Geschichte angesichts der ihnen zuteil gewordenen Träume gespürt haben müssen.¹⁵⁰ Der Autor konnte, je nach Darstellungsabsicht bestimmte Akzente zu setzen, die auch die Rezipienten in unterschiedlicher Form ansprachen: „It may still be that the characteristics of dreams that Plutarch's

147 Iser 1994.

148 So Brenk in seiner Zusammenfassung von Bonzons Theorie (1998: 71).

149 Vgl. Duff 1999: 55.

150 Siehe Pelling 1999: 15–17. Siehe auch für ein konkretes Beispiel Pelling 1997b: 200–201. Vgl. außerdem Brenk 1977: 224.

readers would have found familiar – their capacity to unsettle, the way that the elements of everyday experience are reflected but also juggled, the possibility that they *may*, but also may not prefigure the future – made them particularly suitable for moments of thought-provoking interpretative difficulty“.¹⁵¹

Insbesondere entgegengesetzte Deutungen zeigen dabei die „Komplexität“ eines Traums, „which requires the reader to decode multiple layers of signification. The proleptic meaning of prophetic dreams enables Plutarch to elaborate narrative strategies (...) and play on the variety of possible interpretations in order to maintain suspense and to violate – entirely or partially – the reader’s expectations“.¹⁵² Im Akt der Rezeption wurden die Rezipienten dementsprechend selbst zu einer Art Traumdeuter.

Die rezeptionsästhetischen Überlegungen (s. auch 3.1.2) stellen eine zentrale analytische Folie dar, vor deren Hintergrund die Traumnarrative bei Plutarch eine zusätzliche Dimension erhalten, die sowohl die kulturhistorischen als auch die funktionsgeschichtlichen Bezugnahmen um die zentrale Ebene der Rezeption ergänzen und die neben der narrativen Wirkungsabsicht auch deren außerliterarisches Bedeutungspotential offenlegen. Gerade mit Blick auf das dezidiert belehrende Programm Plutarchs ist es dementsprechend notwendig, danach zu fragen, welchen Platz eigentlich seine Traumschilderungen innerhalb dieses Beziehungsgefüges zwischen Autor, Text und Leser einnehmen.

1.3.3 Zu Aufbau und Inhalt

Um diesen wechselseitigen Verweisungszusammenhang des Themas Traum in Plutarchs Schriften zu untersuchen, werden im Hauptteil die *Moralia* (Kapitel 2) und die *Viten* (Kapitel 3) diskutiert, wobei zunächst die philosophischen Schriften besprochen werden, zumal hier Plutarchs Grundverständnis des Phänomens Traum und sein Beitrag zu einer philosophischen Deutung von Träumen am deutlichsten sichtbar wird. Durch die zunächst erfolgende Auseinandersetzung mit den *Moralia* sollen zugleich die Rahmenbedingungen abgesteckt werden, die überhaupt Plutarchs Sicht auf das Phänomen des Traums prägten und das Thema in einen größeren philosophischen Gesamtkontext eingeordnet werden.¹⁵³

¹⁵¹ Pelling 2010a: 317 und 322 (Hervorhebung im Original).

¹⁵² Fournel 2016: 211.

¹⁵³ Wie Desideri anmerkt, mögen die Biographien – und hier v. a. die Parallelbiographien Plutarchs – als sein Hauptwerk gesehen werden (2017: 312); allerdings wären diese ohne sein anderes Schrifttum zu verschiedenen Themen der Philosophie, Wissenschaft und Politik, wie sie in den *Moralia* zu finden sind, nicht zu erklären. Plutarchs Werk folgt dabei einem komplexen inneren Verweisungszusammenhang, der in seiner Gesamtheit die Weltsicht des Autors wiedergibt. Wie Duff festhält: „(...) the *Lives* were an extension of his concern with morality, with the formulae for correct living, which we see in so many of his non-biographical essays preserved in the *Moralia*. There is an essential unity between *Moralia* and *Lives*, between, on the one hand, works of moral theory and, on the other, works in which the theory is examined – and questioned – in practice“ (Duff 1995: 5).

Der anschließend erfolgende Blick auf die Viten soll zeigen, wie Plutarch das Thema Traum im Kontext historischer Beispiele behandelte. Im Unterschied zum Abschnitt über die *Moralia* ist dieser Teil der Untersuchung nicht nach inhaltlichen, übergreifenden Kategorien gegliedert, sondern nach chronologischen, wobei insgesamt 28 Biographien, in denen Träume vorkommen, besprochen werden – von dem mythologischen Paar *Theseus-Romulus*, über die Biographien aus klassischer, hellenistischer und republikanischer Zeit.

Dieser Zugriff erlaubt es, Plutarchs Gestaltungsmöglichkeiten zu untersuchen, sowohl hinsichtlich der gewählten biographischen Paare als auch mit Blick auf die Bedeutung, die dem Divinationswesen – auch in intertextueller Hinsicht – über bestimmte Epochen hinweg zukam, wenn es um die Erklärung und Einordnung historischer Ereignisse ging. Die chronologische Anordnung macht dabei einerseits epochenspezifische Häufungen von Traumnarrativen sichtbar, andererseits erlaubt sie es, Entwicklungslinien im Umgang mit Träumen nachzuvollziehen. Außerdem hängt sie in ganz entscheidendem Maße mit der Anlage des historisch-biographisch ausgerichteten Werkes zusammen, war doch jedes ‚Leben‘ von ganz spezifischen Merkmalen geprägt, die hauptsächlich in Bezug auf die Darstellung des Charakters des jeweiligen Protagonisten Sinn ergaben. Die Beachtung von Kontext und Argumentationsziel der einzelnen Viten sind für ein Verständnis der jeweils eingefügten Traumpassagen essenziell, markierten die Träume doch wichtige Ereignisse im Leben der jeweiligen Protagonisten, die entsprechend auch im ‚biographischen‘ Gesamtzusammenhang betrachtet werden. Ein umfangreicher Appendix (5) ergänzt die chronologische Struktur um systematische Gesichtspunkte, die abschließend ausführlich diskutiert werden (Kap. 3.6).

2 Traum, Wissen und philosophische Reflexion in den *Moralia*

Die unter dem Sammeltitel *Moralia* überlieferten philosophischen Schriften Plutarchs dokumentieren ein umfassendes Panorama antiker Traumdiskurse. Im Folgenden wird sich zeigen, dass Träume und ihre Bedeutungsebenen in unterschiedlichsten Themenfeldern eine Rolle spielen, was ihren wichtigen Stellenwert in den von Plutarch reflektierten gesellschaftlichen Diskursen offenbart. Wie dargelegt werden soll, erscheint Plutarch dabei insgesamt weniger als dogmatischer Theoretiker denn als gebildeter Vermittler, der die gesamte Bandbreite zeitgenössischer und tradiert Positionen in seinen häufig dialogisch strukturierten Texten zur Sprache brachte. Diese methodische Offenheit macht seine Werke zu einer der wichtigsten Quellen für die diskursive Praxis antiker Traumdeutung.

Die Tatsache, dass Plutarchs Äußerungen über Träume über ein breites Spektrum von Texten der *Moralia* mit je eigenen Argumentationszielen verteilt sind, bringt eine besondere methodische Herausforderung mit sich: Viele der im Folgenden diskutierten Stellen folgten jeweils anderen Prämissen, abhängig vom Thema der jeweiligen Abhandlung; was in einem symposialen Kontext als geistreiche Bemerkung funktioniert, hat in einer theologischen Abhandlung andere Implikationen. Diese Kontextgebundenheit bedeutet nicht, dass Plutarch keine kohärente Position zu Träumen vertrat. Vielmehr zeigt sich gerade in der Fähigkeit, dasselbe Phänomen aus verschiedenen Blickwinkeln zu betrachten, eine Besonderheit seines spezifischen Zugangs. Träume konnten, wie wir sehen werden, bei ihm gleichzeitig als physiologische Phänomene, ethische Indikatoren und potentielle göttliche Botschaften erscheinen – je nachdem, welche Facette für das jeweilige Argumentationsziel relevant war. Wie Erler mit Blick auf die Anlage des philosophischen Werkes insgesamt festhält: „Plutarchs philosophisches Oeuvre lässt trotz seines Umfangs und der Vielfalt der Fragestellungen doch einige Leitthemen erkennen wie z.B. den ‚Aberglauben‘, der im Sinne eines Glaubens, welcher auf Furcht oder Angst basiert, zu verstehen ist und zu falschen Vorstellungen von Gott und der Welt führt.“¹ Träume zählten zu diesem Leitthemen – auch weil sich an ihnen weitere Aspekte wie der von Erler angesprochene ‚Aberglaube‘ diskutieren ließen (s. 2.4.1.).

Das Kapitel wird die Bezüge zu Träumen anhand bestimmter Leitmotive diskutieren, die sich an der eingangs formulierten Frage nach den Plutarchs Schriften aufzufindenden ‚Wissensdiskursen‘ zum Thema orientieren. Dadurch soll gezeigt werden, inwieweit der Gegendstand seine philosophischen Schriften durchzog und welche Meinungen dazu immer wieder referiert wurden. Dadurch wird auch deutlich, wie das Thema werkimmanent wiederholt aufgegriffen und gewissermaßen im ‚Dialog‘ mit den eigenen Texten verhandelt wurde. Bei jeder behandelten Schrift wird zugleich der

1 Erler 2022: 205.

spezifische Kontext markiert und danach gefragt, welche Funktion die jeweilige Traumdiskussion im Rahmen der Gesamtargumentation des betreffenden Texts erfüllt. Nur so wird die Vielschichtigkeit seines Ansatzes angemessen aufgezeigt.

Um Plutarchs spezifischen Zugang zur Traumthematik zu verstehen, müssen zunächst die methodischen und erkenntnistheoretischen Rahmenbedingungen geklärt werden, die seine Behandlung des Themas grundlegend prägten. Ein Hauptaugenmerk liegt dabei auf der eben sowie eingangs angesprochenen dialogischen, an Platon orientierten Methode der Reflexion (siehe 1.3.2.3), die den Gegenstand aus mehreren, relational aufeinander bezogenen Blickwinkeln darstellte. Wie argumentiert wird, gab dies Plutarch die Möglichkeit, die gesamte Bandbreite des antiken Wissens zu Träumen abzubilden. Dabei soll es hauptsächlich um die Frage gehen, in welchem Zusammenhang Träume im philosophischen Werk Plutarchs diskutiert wurden. Wie gezeigt werden soll, bezog er sich auf unterschiedliche Theorien zu den Ursachen und Bedeutungsebenen von Träumen, wobei er sowohl theologische als auch körperliche und vor allem seelische Aspekte berücksichtigte. Dabei ging es jedoch nicht einzig darum, eine Wertung oder Hierarchisierung dieser Wissensbestände vorzunehmen, sondern auch darum, den Platz von Träumen innerhalb der Divination insgesamt zu bestimmen und die ethischen Dimensionen des Themas zu erörtern.

In dem folgenden Abschnitt wird zunächst untersucht, wie Plutarchs dialogische Methode es ihm ermöglichte, die Vielschichtigkeit des antiken Traumwissens darzustellen. Dabei wird deutlich werden, dass die Form der Darstellung selbst Teil seiner philosophischen Aussage über die Komplexität des Traumphänomens ist.

2.1 Plutarchs philosophische Methode

Die eben erfolgte Charakterisierung Plutarchs als ‚gebildeter Vermittler‘ bedarf der Präzisierung. Seine Behandlung der Traumthematik folgte spezifischen methodischen Prinzipien, die sich aus seiner philosophischen Grundhaltung ergaben. Als Platoniker mit eklektischen Tendenzen² war Plutarch einerseits der Tradition verpflichtet, andererseits aber auch offen für die Integration verschiedener philosophischer Perspektiven.³ Diese Haltung prägte auch seinen Umgang mit Träumen: Er sammelte und sichtete die verfügbaren Positionen, stellte sie in seinen Schriften gegenüber und ließ sie produktiv aufeinandertreffen, ohne dabei notwendigerweise eine dogmatische Synthese anzustreben.⁴ Roskam hat diese Herangehensweise Plutarchs, die wir auch hinsichtlich

² Allgemein dazu Dillon 1977: 184–230.

³ Trotz der Vielfalt der rezipierten philosophischen Ansichten stellt Erler die Frage, „ob man Plutarch als eklektischen Philosophen bezeichnen darf. Man hat vielmehr den Eindruck, dass er andere Philosophen benutzt, um platonische Wahrheit zu erkennen“ (2022: 205).

⁴ Wie Simonetti formuliert: „Plutarch’s thought and writings are animated by the need to pave a ‘wise middle path’ between the two extreme philosophical perspectives of the Stoics and Epicureans“ (2017: 25).

anderer philosophischer Fragen finden, als „zetetisch“ bezeichnet: „For Plutarch, philosophizing was essentially looking for the truth: philosophy is zetesis, that is a seeking or searching, and a philosophical approach is tantamount to a ‘zetetic’ approach“.⁵

Die dialogische Form vieler seiner philosophischen Schriften ist dabei mehr als nur eine literarische Konvention. Wie etwa Bonzon am Beispiel der platonischen Dialoge diskutiert hat, kann der philosophische Dialog, verstanden als Narrativ, selbst zu einem „Ereignis“ werden, indem er sich an einen Rezipienten richtet und sich im Akt des Lesens (oder Zuhörens) in die jeweilige Gegenwart des Rezipienten „einschreibt“.⁶ Die Theorie hat insofern für den hier betrachteten Gegenstand einen Mehrwert, als sie deutlich macht, dass die Weitergabe von Wissen ein mehrstufiger und im Grunde nie abgeschlossener Prozess ist.⁷

Die Dialogform, die in Plutarchs spezifischer Ausprägung an Platon geschult war, aber auch Referenzen an andere philosophische Schulen aufweist,⁸ gab ihm die Möglichkeit, unterschiedliche Meinungen und Theorien zur Divination beziehungsweise zu Träumen zusammenzutragen und aufeinander zu beziehen. Die Dialogform finden dabei zwar wir nicht in allen der hier diskutierten Texte – es lässt sich aber die Beobachtung machen, dass gerade jene Schriften, die explizit die Mantik behandeln, in Dialogen strukturiert sind. Zudem vermochte die Dialogform die behandelten philosophischen Betrachtungen, mit ihren vielfältigen intertextuellen Bezügen und bisweilen höchst imaginativen Exkursen, gewissermaßen performativ über verschiedene Sprecherrollen⁹ in Szene zu setzen.¹⁰ Die Rezipienten konnten so tendenziell stärker in

⁵ Roskam 2021: 22; s. außerdem Roskam 2021: 94. Eine Einordnung der Forschungsdiskussion bezüglich des Zusammenhangs von Plutarchs Philosophie und seinen religiösen Ansichten nimmt van Nuffelen vor (2011: 48–49).

⁶ Siehe dazu Bonzon 1988.

⁷ Zum Aspekt der Zirkulation siehe Sarasin 2011: 166, 170–171.

⁸ Vgl. dazu Brenk 2005: 28–29 mit einer Diskussion der Forschungspositionen, sowie Erler 2022: 208; außerdem Russell 1973: 34–41 und Sirinelli 2000: 157–162. Wie Ziegler schreibt: „Der Hauptunterschied des platonischen Dialoges liegt darin, dass bei Plutarch die sokratische dialektische Untersuchungsform durch Frage und Antwort, Rede und Gegenrede so gut wie ganz fehlt. Es werden wohl oft genug Fragen aufgeworfen, aber ihre Behandlung geschieht in der Form, dass von den Teilnehmern an der Diskussion verschiedene Lösungen in kürzerer oder längerer Rede vorgetragen werden, ohne dass in der Regel eine oder einige ganz verworfen und eine bestimmte Lösung als die allein richtige hingestellt wird – zu sehr ist Plutarch Skeptiker, um sich, von einigen Grundüberzeugungen abgesehen, auf bestimmte Lösungen festzulegen (...)“ (1964: 254).

⁹ Instruktiv für die Analyse der Figurenkonzeption und -konstellationen in Dialogen der spätrepublikanischen und frühkaiserzeitlichen Literatur ist Sedlmeyr 2021, der dies an Ciceros Schriften diskutiert.

¹⁰ Siehe dazu Roskam, der Plutarchs „zetetische“ Herangehensweise als äußerst aufgeschlossen charakterisiert, wobei die Dialogform ein wichtiges diskursives Mittel war: „Looking for the truth, then, means entering a field of tension, bidding farewell to peremptory truth claims and tentatively indicating the direction in which the truth may be found, while collecting as many pieces of puzzle as possible. In short, Plutarch’s zetetic philosophy is refreshingly open-minded. Furthermore, this zetetic approach has an important dialogical aspect. (...) An initial question is followed by several interventions in which different characters develop their own answer. These characters also interact, of course, in a

die jeweiligen Diskussionen eingebunden und zum Nachvollzug der erörterten Argumente eingeladen werden. Dass diese Diskussionen dabei häufig in keiner klar formulierten Synthese gipfelten, sondern die Sachverhalte tendenziell offengehalten wurden, steigerte ihren appellativen Gehalt, da die Rezipienten implizit dazu aufgefordert wurden, sich ihre eigene Meinung zu bilden (s. 1.3.2.3).¹¹

Dabei spielte auch eine Rolle, dass Plutarch zumeist selbst nicht als Sprecher auftrat, sondern unterschiedliche Personen zu den jeweiligen Fragen Stellung beziehen ließ, was im Umkehrschluss auch half, seinen eigenen, scheinbar objektiven Standpunkt abzusichern und nicht einer allzu offensiven Selbstdarstellung zu verfallen – denn gerade letzterer Aspekt konnte im zeitgenössischen Diskurs kritisiert werden und dazu führen, dass seine Autorität und Sachkenntnis angezweifelt werden konnte.¹² Dabei standen die Distanzierung vom behandelten Thema und die damit verbundene „epistemische Vorsicht“¹³ in einem produktiven Wechselverhältnis mit den religiösen Überzeugungen Plutarchs sowie mit den althergebrachten divinatorischen Wissensbeständen.

Gleichzeitig hatte das Thema, bei allem kritischen Potential, dementsprechend auch eine religiöse Fundierung. Darauf macht Frazier aufmerksam und zieht zur Diskussion den Beginn von *De Iside et Osiride* heran. Dort wird der Gedanke ausgeführt, dass Wissen und Weisheit „die höchsten Güter“¹⁴ sind, die selbst Anteil an der Göttlichkeit haben, denn

auch bei dem ewigen Leben, welches den Göttern beschieden ist, [besteht] die Glückseligkeit darin, dass es in der Erkenntnis nicht eher zu Ende kommt als die Welt des Werdens und Geschehens. Wenn man ihm das Erkennen des Seienden und das Denken nähme, so wäre die Unsterblichkeit nicht ‚Leben‘, sondern nur ‚Zeitdauer‘. Daraus folgt, dass unser Verlangen nach Wahrheit, insbesondere nach Wahrheit über die Götter, eigentlich ein Streben nach Göttlichkeit ist; das Lernen und Suchen, worin es sich äußert, ist gleichsam das Übernehmen heiliger Güter.¹⁵

critical but respectful and friendly way, as educated men. Thus, in Plutarch's dialogues *zetesis* becomes *syzetesis*: a learned joint enquiry into the truth“ (2021: 24).

11 Vgl. Nerdahl 2022: 36–38. Die Anforderungen, die Plutarch an seine Rezipienten stellte, diskutiert generell Konstan 2004.

12 Siehe dazu König 2017: 7–8 und 15–19 zu Plutarch; allgemein Lloyd 1996: 74–92 und Sirinelli 2000: 366–393. Zur literarischen Selbstrepräsentation Plutarchs im Kontext der *Quaestiones convivales*, einer Sammlung von kleinen Symposiums-Dialogen, in der Plutarch – anders als in vielen der im Folgenden diskutierten Texte – als Sprecher auftritt siehe Klotz 2007.

13 Simonetti 2017: 12.

14 Frazier 2005: 115.

15 Plut. *Is.* 351D–E (Übers. Görgemanns): οἶμαι δὲ καὶ τῆς αἰωνίου ζωῆς, ἣν ὁ θεὸς εἴληχεν εὐδαιμον εἶναι τὸ τῇ γνώσει μὴ προαπολείπειν τὰ γινόμενα· τοῦ δὲ γινώσκειν τὰ ὄντα καὶ φρονεῖν ἀφαιρεθέντος, οὐ βίον ἀλλὰ χρόνον εἶναι τὴν ἀθανασίαν. διὸ θειότητος ὁρεῖς ἐστὶν ἡ τῆς ἀληθείας· μάλιστα δὲ τῆς περὶ θεῶν ἔφεσις, ὥσπερ ἀνάληψιν ἱερῶν τὴν μάθησιν ἔχουσα καὶ τὴν ζητησιν, ἀγνείας τε πάσης καὶ νεωκορίας ἔργον ὁσιώτερον (...).

Die Philosophie Plutarchs ist somit sowohl Gottesdienst¹⁶ als auch ein Verlangen, dem Göttlichen nachzustreben.¹⁷ Wie Frazier pointiert formuliert, „[entspricht] dem göttlichen Wissen (...) also das menschliche Lernen und Suchen“; die Philosophie ist Ausdruck dieser „Lebensart“ und trägt einen ethischen Grundzug, der der „Wahrheit“ verpflichtet ist.¹⁸ Dabei ist dieser „Wille zum Wissen“¹⁹ eine geradezu lebensspendende Kraft, die beständig im Werden begriffen ist. Die Möglichkeit, mit Träumen und über Träume zu kommunizieren, betraf nämlich nicht einzig den sozialen Austausch, sondern eine übergeordnete, transzendente Ebene, die das Thema mit der grundsätzlichen Suche nach ‚Wahrheit‘ und einem leitenden, göttlichen Prinzip der Existenz versah.

Der eben zitierten Passage kann die Einleitung von *De genio Socratis* zur Seite gestellt werden.²⁰ In die Rahmenhandlung des Dialogs führt der Athener Archidamos mit einer Bemerkung ein, die von der Forschung zu Recht mit einigen der programmatischen Proömien der Biographien verglichen wird.²¹ Archidamos unterscheidet darin Kunstliebhaber von Laien: während Erstere ein Kunstwerk auf Grundlage seiner Details und Einzelaspekte beurteilen, würden Letztere nur oberflächlich daran vorbeigehen, ohne die eigentlichen Feinheiten des Werkes wertzuschätzen. Ganz ähnlich verhält es sich Archidamos zufolge mit den Betrachtern der Geschichte:

So glaube ich, dass auch bei wirklichen Tatsachen es dem Verstande der Ungebildeten für ihr geschichtliches Wissen genügt, die Hauptstücke und den Ausgang einer Begebenheit zu kennen, den strebsamen und gebildeten Beschauer der von der Tugend wie von hoher Kunst hervorgebrachten Werke dagegen interessiert mehr das Einzelne, sofern der Ausgang Vieles mit dem Geschehe gemein hat, während der, welcher den Ursachen und Wirkungen nachgeht, die Kämpfe der Tugend mit den Umständen, den besonnenen Mut in Gefahren sieht, und wie die Berechnung mit zufälligen Umständen und Leidenschaften sich verflucht.²²

¹⁶ Siehe dazu die grundsätzlichen Überlegungen bei Feldmeier 1998. Wie Hirsch-Luipold es ausdrückt: „Religion for Plutarch is not only an interesting subject to contemplate or the stuff of colorful, variegated literary development, but rather it is a way of life as well as the driving force behind and substance of philosophical and theological inquiry. The philosophical quest for truth and religious experience are closely related“ (2014: 164).

¹⁷ Wie Simonetti formuliert: „Plutarch conceives knowledge as a source of happiness, which sustains also the individual moral-intellectual path towards assimilation to the god – the deity being model of absolute happiness, perfect knowledge and wisdom“ (2017: 73).

¹⁸ Frazier 2005: 116. Für den Zusammenhang zwischen ‚Wahrheit‘(-sansprüchen) und literarischer Gestaltung siehe die Überlegungen bei Hose 2016.

¹⁹ Foucault 1983.

²⁰ Zum Zeitkontext, besonders in Bezug auf den Mittelplatonismus, siehe Roskam 2010. Vgl. auch Roig Lanzillotta 2012: 2–3.

²¹ Dazu v. a. Russell 2010: 4. Ebenso Pelling 2010b: 118–119; Corlu 1970: 13 mit einem Verweis auf *Plut. Per.* 38 und *Alex.* 1.

²² *Plut. De gen. Soc.* 575B–C (Übers. nach Osiander/Schwab): οἷμαι δὲ καὶ περὶ τὰς ἀληθινὰς πράξεις ὁμοίως τῷ μὲν ἀργότερῳ τὴν διάνοιαν ἐξαρκεῖν πρὸς ἱστορίαν, εἰ τὸ κεφάλαιον αὐτὸ καὶ τὸ πέρας πύθοιτο τοῦ πράγματος· τὸν δὲ φιλότιμον καὶ φιλόκαλον τῶν ὑπὲρ ἀρετῆς ὥσπερ τέχνης μεγάλης ἀπειργασμένων θεατὴν τὰ καθ’ ἕκαστα μᾶλλον εὐφραίνειν τῷ μὲν τοῦ τέλους πολλὰ κοινὰ πρὸς τὴν

Es geht also grundsätzlich um zwei Arten des Erkennens und des Wissens, die sich vor allem qualitativ voneinander unterscheiden. Während sich die „Ungebildeten“ lediglich für den Ausgang beziehungsweise das Resultat einer geschichtlichen Begebenheit interessieren würden, behalten diejenigen, die zu einem tieferen Verständnis von historischen Ereignissen vordringen wollen, die Motivationen der handelnden Akteure sowie jene Ursachen im Blick, die den Fortgang der Geschichte angestoßen haben. Wiederum ist Plutarchs erzieherischer Impetus unverkennbar mit seiner Erkenntnistheorie verbunden.

Es wäre allerdings voreilig, darin lediglich ein moralisierendes Programm zu sehen. In Anlehnung an Burke, der (– seinerseits unter Verweis auf eine Metapher des Anthropologen Lévi-Strauss –) das „Rohe“ der Information von dem „Gekochten“ des Wissens unterscheidet, könnte man formulieren, dass es Plutarch nicht um die Verarbeitung von historischen Daten und ‚Tatsachen‘ geht, die ihrerseits zwar bestimmten Selektionsprozessen unterliegen, sondern um die „kritische Aneignung“ von tradierten Wissensbeständen, die auf ihren tieferen Sinn hin befragt werden sollen.²³ Theologie²⁴ und Erkenntnistheorie sind damit in Plutarchs Schrifttum, wie es zu zeigen gilt, aufs engste miteinander verbunden.

2.2 Wissensordnungen

Im Folgenden soll analysiert werden, wie Plutarch das überlieferte Traumwissen systematisierte und welche Ordnungsprinzipien er dabei anwandte. Die Untersuchung beginnt dabei mit einem Text, der zwar vermutlich nicht von Plutarch selbst stammt, aber exemplarisch zeigt, wie in der Antike philosophisches Wissen über Träume kompiliert und organisiert wurde. In der mehrere Bücher umfassenden Schrift *De placitis philosophorum* kompiliert der unbekannte Verfasser²⁵ Auszüge aus unter-

τύχην ἔχοντος, τὸν δ' ἐν ταῖς αἰτίαις καὶ τοῖς ἐπὶ μέρους ἀγῶνας ἀρετῆς πρὸς τὰ συντυγχάνοντα καὶ τόλμας ἐμφονας παρὰ τὰ δεῖνὰ καθορῶντα καιρῷ καὶ πάθει μεμιγμένου λογισμοῦ. Alle zitierten Passagen aus den *Moralia* basieren, wo nicht anders angegeben, auf der Übersetzung von Osiander und Schwab mit eigenen Ergänzungen und Anpassungen.

²³ Zu diesen Überlegungen siehe Burke 2014: 14 (mit Lévi-Strauss 1973). Man könnte in diesem Sinne, wie in jüngeren Diskussionen geschehen, auch zwischen „explizitem“ und „implizitem“ Wissen unterscheiden, das in der literarischen Darstellung zum Ausdruck gebracht wird: Das explizite Wissen wäre dabei der Bezug zu den geschichtlichen Ereignissen und Tatsachen; das implizite Wissen betrifft die in Plutarchs Darstellung vermittelnden Werte, die die Rezipienten (zumindest teilweise) selbst erschließen mussten. Dazu allg. Asper 2016 und Konstan 2016.

²⁴ Zum Begriff der Theologie siehe die instruktiven Überlegungen bei Eidinow/Kindt/Osborne/Tor 2016: 1–12. Außerdem Flacelière 1974: 273–280.

²⁵ Die umstrittene, letztlich aber nicht eindeutig beantwortbare Frage der Autorschaft sowie der Überlieferungsgeschichte wird behandelt in Lachenaud 1993: 1–15. Es mag sein, dass die knapp zusammengestellten Zitate und Meinungen (von Philosophen), wie sie *De placitis philosophorum* referieren, eine mögliche Arbeitsgrundlage für Plutarch dargestellt haben könnten, auf deren Basis er seine Texte verfasste. Zugleich weist *De placitis* dennoch eine Struktur auf, die jenseits eines Exzerpts

schiedlichen philosophischen Schriften. Das Resultat ist ein Konglomerat verschiedener Wissensbereiche, die nach Kategorien voneinander geschieden sind.²⁶ So geht es um Kosmogonie, Astronomie, Meteoriten, die Seele sowie um den menschlichen und tierischen Körper. Es ist eine beachtliche Zusammenschau,²⁷ die für das Studium der antiken Philosophiegeschichte immer noch einen ausgesprochen hohen Wert hat.²⁸ Dies hat sie nicht nur aufgrund der darin referierten Ansichten verschiedener Philosophenschulen, sondern auch, weil sie viel über die Art und Weise verrät, nach der in der Antike Wissen gesammelt,²⁹ weitertradiert und in eine scheinbare Ordnung gebracht wurde.³⁰

Das fünfte Buch beginnt mit einer Betrachtung der „Sehergabe“:

Platon und die Stoiker erkennen die Sehergabe als göttlichen Instinkt an, was dasselbe mit göttlicher Begeisterung ist; ebenso auch die Traumdeutung. Überhaupt lassen diese Schulen die meisten Arten der Wahrsagerei zu.

Xenophanes und Epikur verwerfen die Sehergabe. Pythagoras erkennt bloß das Wahrsagen aus den Opfern nicht an.

Aristoteles und Dikaiarch lassen nur dasjenige zu, welches auf göttlicher Begeisterung und auf Träumen beruht, weil sie die Seele zwar nicht für unsterblich halten, aber doch an göttlichen Eigenschaften Teil haben lassen.³¹

für den persönlichen Gebrauch, an eine interessierte Leserschaft denken lässt, die den einzelnen Abschnitten gut folgen konnte, und die Parallelen zu anderen Beispielen der doxographischen Literatur erkennen lässt (siehe Lachenaud 1993: 19). Die Doxographie, d.h. die Zusammenstellung der Meinung älterer Autoren zu einem Thema, konnte einen starken praktischen Bezug aufweisen, insofern sie Rezipienten helfen konnte, sich schnell einen Überblick über das vorhandene Wissen (bzw. verschiedene Standpunkte) zu verschaffen und sich auch darüber in entsprechenden Kreisen unterhalten zu können. Plutarchs *Quaestiones convivales*, die eindeutig diesem Genre zugerechnet werden können, verfahren im Grunde nach genau diesem Muster, da unterschiedliche Symposiumsteilnehmer Fragen diskutieren, bei denen immer wieder ältere Autoritäten in das Gespräch eingebracht werden. *De placitis* mag dafür eine Gedankenstütze abgegeben haben. Vgl. König 2009: 70–72, außerdem Roskam 2021: 19–20 und 57–58.

²⁶ Neben physikalischen Fragen des Daseins und der materiellen Welt spielte entsprechend die Metaphysik eine ebenso bedeutende Rolle. Siehe Lachenaud 1993: 20–22.

²⁷ Die ausführliche Kompilation und Aneinanderreihung von Wissensbeständen aus älteren Texten war eine übliche und weit verbreitete literarische Praktik, die auch mit einem gewissen Prestige verbunden war. Wie König ausführt: „The image of the author as a compiler, showing his readers a way through the vast territory of already discovered knowledge, and through the virtual library made up of earlier writings, was accordingly highly valued“ (2009: 67).

²⁸ Vgl. insbesondere die Ausführung zur Ordnung der antiken ‚Wissenschaften‘ bei Fuhrmann 1960.

²⁹ Vgl. Meeusen 2014: 319–320.

³⁰ Siehe dazu Mansfeld 1990 und 2002.

³¹ Plut. *De placit. phil.* 904D–E: Πλάτων καὶ οἱ Στωικοὶ τὴν μαντικὴν εἰσάγουσι κατὰ τὸ ἐνθεον, ὅπερ ἐστὶν ἐνθεαστικόν, καὶ τὸ ὀνειροπολικόν. οὗτοι τὰ πλεῖστα μέρη τῆς μαντικῆς ἐγκρίνουσι.

Ξενοφάνης· καὶ Ἐπίκουρος ἀναροῦσι τὴν μαντικὴν.

Πυθαγόρας δὲ μόνον τὸ θυτικὸν οὐκ ἐγκρίνει.

Ἀριστοτέλης καὶ Δικαίαρχος τὸ κατ’ ἐνθουσιασμόν μόνον παραιοῦσι καὶ τοὺς ὀνείρους, ἀθάνατον μὲν εἶναι οὐ νομίζοντες τὴν ψυχὴν θείου δὲ τινος μετέχειν αὐτήν.

Es wird in dieser Passage³² eine Taxonomie des Wissens etabliert, die nach einem Ausschlussprinzip organisiert ist. Über die einzelnen Ansichten zur Divination wird lediglich gesagt, ob die jeweiligen Philosophen bzw. -schulen die Sehergabe grundsätzlich anerkennen oder ablehnen sowie welche Art von Mantik sie akzeptieren. Es lassen sich drei Abstufungen festmachen, die die verschiedenen Divinationsformen umfassend gelten lassen (Platon/die Stoa), nur bestimmte Ausprägungen zulassen (Aristoteles, Dikaiarch, Pythagoras) oder aber ganz verwerfen (Xenophanes, Epikur).³³

Damit ist zugleich der Rahmen umspannt, der die „diskursive Praxis“³⁴ rund um das Themenfeld Divination in der antiken Philosophie bestimmte. In Anlehnung an Foucault können wir unter diskursive Praxis jene „Gegenstandsgruppen, Äußerungsmengen, Begriffsbündel und Serien theoretischer Wahlmöglichkeiten“ verstehen,³⁵ die sich rund um ein Themengebiet herausgebildet haben und die die Art und Weise bestimmen, wie über dieses Thema gedacht und geschrieben beziehungsweise gesprochen werden kann. Wenn wir die ausgewählte Passage zugrunde legen, dann wird deutlich, dass wir es mit einem sehr weiten diskursiven Feld zu tun haben, das unterschiedliche, bisweilen gegensätzliche Meinungen zusammenbrachte. Und doch führte gerade dieser beständige, kontroverse Austausch über Divination dazu, dass sie sich als ein Wissensgebiet formieren konnte.³⁶

Für unseren Gegenstand ist nun wichtig, dass die Träume – außer von den Epikureern und Xenophanes – von allen genannten Philosophen(schulen) in ihrem erkenntnisstiftenden Potential anerkannt werden.³⁷ Die Teilhabe an „göttlichen Eigenschaften“ ruft den Beginn von *De Iside et Osiride* ins Gedächtnis (siehe 2.1),³⁸ wo das Streben nach Wissen als eine soziokulturelle Operation beschrieben ist, die es den Menschen erlaubt, dem Göttlichen nahezukommen. Dass die Träume in der Antike von den meisten philosophischen Schulen (wie auch von den praktizierenden Deutern) als göttliche Botschaften verstanden werden konnten, wurde bereits erörtert. Dass diese Botschaften aber im Kontext der menschlichen diskursiven Praxis ihr sinnstiftendes Potential erhielten, machte sie zugleich zu Gegenständen, die ein Wissen einer eigenen Art hervorbrachten. Denn nicht jede Form der praktizierten und theoretisch erörterten

32 Siehe Lachenaud mit einer Zusammenstellung der referierten Ansichten zur Divination und zu ihren (möglichen) Quellen (1993: 296–297). Die in Cic. *div.* 2,58 und 120 etablierte Unterscheidung zwischen Zukunftsweisungen, die aus der Seele selbst entstehen, und solchen, die von außen (etwa von einer göttlichen Macht) kommen, ist in der zugrundeliegenden Passage ebenfalls erkennbar.

33 Die Passage ist möglicherweise angelehnt an Cic. *div.* 1,5 (die ihrerseits wohl auf Poseidonios zurückgeht). Vgl. auch Dillon 1977: 89. Die Zuschreibung des Xenophanes zur Gruppe derjenigen, die die Divination ablehnten, ist umstritten. Siehe Lachenaud 1993: 167 fn. 2.

34 Foucault 1973: 258–259.

35 Foucault 1973: 258.

36 Vgl. Addey 2022.

37 Die Darstellung der Theorien ist in der oben zitierten Quellenpassage stark verkürzt und beschränkt sich auf die Wiedergabe einiger Namen, deren jeweilige Sichtweise aber nicht mit einer ganzen philosophischen Schule gleichgesetzt werden sollte.

38 Siehe Plut. *Is.* 351D–E.

Divination war gleich – es galt, auf grundlegende Spezifika und Unterschiede zu achten, die innerhalb des diskursiven Feldes zur Divination kleinere Bereiche darstellten, die zwar gegenseitig aufeinander verwiesen, die aber auch – je nach Art der Handhabung und je nach Blickwinkel – Hierarchisierungen zur Folge hatten. So bildete die diskursive Praxis zugleich Konkurrenzverhältnisse aus, die zwischen den theoretischen, philosophischen Blickwinkeln auf der einen Seite und den praktischen Anwendungsgebieten der Divination auf der anderen Seite bestanden.³⁹

Dass die Träume beziehungsweise die Traumdeutung innerhalb dieser Matrix einen durchaus hohen Rang einnahmen, verdeutlicht eine andere Passage aus *De placitis philosophorum*, die sich um die Frage dreht, wie eigentlich Träume entstehen:

Nach Demokrit entstehen die Träume durch das Vorschweben der (im Wachen empfangenen) Bilder. Nach Straton daraus, dass im Schlafe der Geist von der vernunftlosen Seite empfindlicher wird und in Folge dessen von dem Erkenntnisvermögen aufgeregt wird. Herophilos lehrt, die aus göttlicher Eingebung stammenden Träume entstehen notwendiger Weise; die natürlichen, wenn die Seele sich das ihr Zuträgliche und was sich danach künftig ereignen kann in Bildern vergegenwärtigt; die gemischten entstehen unwillkürlich in Folge der Erscheinung von Bildern, wenn wir sehen was wir wünschen, wie es bei denen der Fall ist, welche im Schlaf ihre Geliebten zu umarmen glauben.⁴⁰

Der wiederum knappen Zusammenschau unterschiedlicher Traumtheorien ist eine eigene Logik eingeschrieben, die die antike Wissensordnung zum Thema Traum in ihrer Pluralität umfasst, ohne dass eine Wertung vorgenommen würde. Diesmal haben wir es jedoch nicht mit der Frage der Annahme oder Ablehnung eines diskursiven Gegenstands zu tun, sondern sind mit einer Bandbreite an heterogenen, mit einem Gegenstand verknüpften Erklärungen konfrontiert. Dabei geht es implizit um die Frage, ob die verschiedenen zitierten Autoritäten Träume eher als Teil der menschlichen Erfahrung verstehen, der innere (geistige oder körperliche) Ursachen hat, oder aber den Ursprung der Träume außerhalb des menschlichen Bewusstseins, nämlich im Bereich des Göttlichen, annehmen.⁴¹ Das theoretische Spektrum beinhaltet dementsprechend Ansätze, die Träume als Folge der menschlichen Wahrnehmung betrachten,

³⁹ Allerdings sollte der agonale Charakter, der vermeintlich zwischen verschiedenen Formen der Divination und ihrer Praktiker bestand, nicht überbetont werden, wie Eidinow deutlich macht (2014: 87–88).

⁴⁰ Plut. *De placit. phil.* 904F: Δημόκριτος τοὺς ὄνειρους γίνεσθαι κατὰ τὰς τῶν εἰδώλων παραστάσεις. Στρατῶν ἀλόγῳ φύσει τῆς διανοίας ἐν τοῖς ὕπνοις αἰσθητικωτέρας μὲν πως γινομένης, παρ' αὐτὸ δὲ τοῦτο τῷ γνωστικῷ κινουμένης.

Ἡρόφιλος τῶν ὀνείρων τοὺς μὲν θεοπνεύστους, ὡς κατ' ἀνάγκην γίνεσθαι τοὺς δὲ φυσικούς, ἀνειδωλοποιουμένης τῆς ψυχῆς τὸ συμφέρον αὐτῇ καὶ τὸ πρὸς τούτοις ἐσόμενον· τοὺς δὲ συγκραματικούς ἐκ τοῦ αὐτομάτου κατ' εἰδώλων πρόσπτωσιν, ὅταν ἃ βουλόμεθα βλέπωμεν ὡς ἐπὶ τῶν τὰς ἐρωμένων ὁρώντων ἐν ὕπνῳ γίνεται.

⁴¹ Vgl. Lachenaud 1993: 297.

sie als Ausdruck der Seele auffassen, oder ihnen aber eine göttliche Herkunft zuschreiben.⁴²

Das zusammengestellte Wissen weist dabei zugleich eine sich steigernde Komplexität auf, die von monokausalen hin zu multikausalen Erklärungsmustern fortschreitet. So beschränken sich Demokrits Ausführungen auf den Bereich der menschlichen Wahrnehmung (und nehmen keine göttliche Mittlerrolle an),⁴³ während Straton⁴⁴ die Ursache von Träumen zwar ebenfalls innerhalb des Menschen sieht, ihnen aber eine (potentiell) erkenntnisbringende Kraft zuschreibt. Herophilos wiederum kennt beide Ausprägungen von Träumen, stellt ihnen aber eine dritte zur Seite, die gottgesandt ist und die die eigentliche divinatorische Signifikanz besitzt.⁴⁵ Es gab dementsprechend nicht nur eine diskursive Praxis rund um die Frage der Ursache von Träumen, sondern zugleich eine, die die Träume nach ihrem Erkenntnispotential klassifizierte. Die Nennung des Philosophen Straton von Lampsakos und des Mediziners Herophilos von Chalkedon, die beide mit dem Ptolemäerhof in Alexandria in der 1. Hälfte des 3. Jahrhunderts v.Chr. verbunden waren, verdeutlicht darüber hinaus, dass solche Gelehrte üblicherweise nicht nur in einer Disziplin kompetent waren und dass wir sie vielmehr als Universalgelehrte ansprechen können, wobei die Träume einen wichtigen Bestandteil ihrer Wissensgebiete ausmachten.⁴⁶ Freilich zeigt dies auch, dass das Nachdenken über Träume auch in der Nachfolge Platons und Aristoteles' virulent blieb, obgleich wir aus hellenistischer Zeit auf kein vergleichbares philosophisches Material zurückgreifen können.

Wir haben es dabei mit divergierenden Diskursen rund um das Thema Traum zu tun, die sich vor allem darin unterscheiden, ob sie Träume als Medien ernst nehmen, die eine Botschaft vermitteln können, und die, aufbauend auf dieser grundsätzlichen Einschätzung, in einem zweiten Schritt die Traum Inhalte und ihre vermeintlichen -ursachen weiter aussystematisieren. Demokrit und die Epikureer wären auf der ‚rohen‘ oder ‚kalten‘ Achse dieser Wissensordnung zu verorten,⁴⁷ denn für sie beinhalteten

42 Die Frage, ob Träume Auswüchse der eigenen Wahrnehmung der Welt (d.h. die Verarbeitung äußerer Sinnesreize) sind, einem un- oder vorbewussten Teil der Seele entspringen (und damit der Intuition nicht unähnlich waren) oder aber transzendenten Ursprungs sind (indem sie gottgesandt sind oder durch übermenschliche Medien wie die Dämonen übertragen werden), beschäftigte die antike Philosophiegeschichte nachhaltig. Wie Struck festhält: „Most ancient intellectuals, in short, take divination more or less seriously. (...) We find a rather long list of singularly powerful minds meditating on what for them is an undeniable sense that we humans sometimes acquire knowledge – on matters past, present and future – in deeply enigmatic ways“ (2016: 10–11). Für eine allgemeine Diskussion der Standpunkte bezüglich Träumen siehe Bittrich 2014. Vgl. außerdem Weber 2000: 34–40.

43 Für eine detaillierte Vorstellung von Demokrits Theorie siehe van Lieshout 1980: 85–97.

44 Straton selbst scheint nie eine Abhandlung über die Seele geschrieben zu haben und die Stelle erlaubt es nicht, ein umfassendes Bild der jeweiligen referierten Meinungen zu erhalten. Siehe dazu Lachenaud 1993: 297 fn. 6.

45 Zum Kontext der Stelle auch Dodson 2009: 45. Ebenso Kessels 1969: 414–422 und Dodds 1951: 124 fn. 24. Siehe außerdem Weber 2000: 36 mit FN 50.

46 Siehe dazu allgemein Berrey 2017.

47 Vgl. die Analogie in Burke 2014: 14 und oben 1.3.5.

Träume einen Fluss von Bildern ohne tieferen Sinn. Herophilos wäre auf der gegenseitigen ‚gekochten‘ oder ‚heißen‘ Achse zu platzieren: Träume konnten ihm zufolge nicht nur Bedeutung transportieren, sondern waren dahingehend zu differenzieren, wo sie ihren Ursprung hatten – erst wenn man diese Unterscheidung vorgenommen hatte, konnten sie tatsächlich in ihrem erkenntnistiftenden Potential ernst genommen werden. Ein Anwendungswissen, so wird deutlich, kann nur auf der letztgenannten Seite der Achse entwickelt werden – es ist kein Zufall, dass die Traumdeutung der Antike (zumindest soweit wir deren Wissenspraxis rekonstruieren können) mit ausgeklügelten Differenzierungen arbeitete, die etwa, wie bei Artemidor,⁴⁸ darauf abzielten, festzustellen, ob ein Traum auslegungsbedürftig war und damit die Zukunft vorkündigen konnte. Aus der Masse der gesammelten Information mussten so jene Inhalte herausgefiltert werden, die überhaupt erst für die eigentliche diskursive Praxis der Deutung relevant waren.

Dadurch entwickelten sich innerhalb des Diskurses rund um Träume und Traumdivination plurale Wissensordnungen⁴⁹ – auf der einen Seite wurde festgelegt, welcher Art Träume sind, auf der anderen, welche Bedeutungen sie trugen. Während sich an ersterer Fragestellung potentiell alle Philosophenschulen beteiligten, finden sich auf Seite der zweiten nur solche, die die Gottgesandtheit der Träume anerkannten. Und diese wiederum wurden flankiert von den praktizierenden Deutern,⁵⁰ die eigene Klassifikationen ausbildeten.⁵¹ Plutarch nahm in seinem Schrifttum wiederholt auf das gesamte Spektrum dieser diskursiven Praxis Bezug. Wie die folgende Analyse zeigen wird, organisierte Plutarch dieses vielfältige Wissen nicht nur nach theoretischen Gesichtspunkten, sondern auch nach praktischen und ethischen Kriterien. Die im folgenden Abschnitt behandelte Unterscheidung zwischen körperlichen und seelischen Aspekten des Träumens wird dabei eine zentrale strukturierende Funktion übernehmen.

Bevor wir auf die spezifische Art und Weise eingehen, mit der er diese Wissensinhalte rund um das Thema Traum(divination) in eine eigene Ordnungsstruktur brachte, die auch eine persönliche Wertung der jeweiligen Theorien vornahm, sei noch einmal auf die beiden diskutierten Passagen aus *De placitis philosophorum* eingegangen: Sie stehen, wie eingangs erwähnt, am Beginn des fünften Buches, das vor allem ein Themenspektrum rund um den menschlichen (sowie tierischen) Körper umfasst. Angesichts des in ihnen behandelten Inhalts hätten sie durchaus auch in die Abhandlung

48 Vgl. insb. Artem. 1.1 (mit dem Kommentar bei Hammond/Thonemann 2020: 234) und 4, praef. 6–10 (mit den Ausführungen zur Organisation des Wissens bei Harris-McCoy 2015: 27–33).

49 Die Pluralität dieser Wissensordnungen meint dabei nicht nur die inhaltliche Ausgestaltung der Diskurse, sondern auch die sozialen Trägerschichten: „Knowledge is not just the knowledge of the intellectuals and elite authorities but it includes the know-how of any field of expertise“ (Salvo/Scheer 2021: 6).

50 Vgl. dazu Weber 2012b: 240–241 und Weber 2000: 99–120. Ebenso Harris 2009: 138–139.

51 Siehe dazu die kurze, von Herophilos ausgehende, Diskussion bei Dodson 2009: 44–47.

zur Seele gepasst, die vorher erfolgt.⁵² Da sie allerdings zwischen diesen beiden Teilen eingefügt sind, zeigt sich, dass Träume eine Zwischenstellung zwischen dem Körperlichen *und* dem Seelischen einnehmen konnten. In der diskursiven Praxis trat diese Zwischenstellung in liminalen Übergängen zutage, die zwischen den oben dargestellten Auffassungen über Ursprung und Bedeutung der Träume bestanden. Oftmals integrierten die Diskurse, wie wir gesehen haben, unterschiedliche Ansätze mit mehreren Abstufungen und Variationen. Dies war auch in Plutarchs Werk nicht anders. Im Folgenden wollen wir analysieren, wie er diese „Liminalisierungen“⁵³ der Wissensbestände in seinen Schriften thematisierte und wie er das von ihm rezipierte Wissen über Träume organisierte. Dabei wird sich zeigen, dass die scheinbar abstrakten Wissensordnungen, die soeben anhand von *De placitis philosophorum* diskutiert wurden, bei Plutarch eine konkrete Verankerung in der Lebenswelt erhalten – sei es in der körperlichen Erfahrung des Schlafes (2.3.1), in medizinischen Fragen (2.3.2) oder in ethischen Problemstellungen (2.3.3).

2.3 Liminale Bereiche des Wissens

Der Begriff der „Liminalisierungen“ soll dabei als heuristisches Instrument dienen, das es erlaubt, der Frage nachzugehen, „welche Prozesse, Praktiken und Medien es in antiken Gesellschaften ermöglichten, Übergänge zu konstruieren und zu definieren, sie sichtbar und wahrnehmbar, aber auch reflektierbar zu machen“.⁵⁴ Wie die folgenden Ausführungen zeigen sollen, eignet er sich sehr gut, um die Art und Weise zu analysieren, wie Plutarch Träume in sein philosophisches Werk integrierte, sie konzeptualisierte und ihre möglichen Bedeutungen reflektierte. Es war eine höchst dynamische und bisweilen heterogene diskursive Praxis, die zugleich die Prozesshaftigkeit der Aushandlungen sowie die damit verbundenen sozialen Mechanismen der Produktion und die sinnstiftende Interpretation von „Übergangszuständen und Übergangsbereichen“⁵⁵ betraf.

Der Neologismus „Liminalisierungen“ ist der Anthropologie entnommen. Im Kontext dieser Studie bezeichnet ‚Liminalisierung‘ den dynamischen Prozess, durch den Schwellenzustände und Übergangsbereiche diskursiv konstruiert, verhandelt und produktiv gemacht werden kann. Bei Plutarch lassen sich dabei verschiedene Formen unterscheiden, so eine temporale Liminalisierung: Die Positionierung des Traums

52 Buch 5 kommt ohne eine eigene einleitende Passage aus, was den Schwellencharakter des Themas der Träume verdeutlichen hilft. Die Divination war kein Phänomen, das strikt von der medizinischen Doxographie getrennt war, zumal es gerade in der Frage nach den Grundlagen der menschlichen Wahrnehmung(sfähigkeit) und verwandten Aspekten Überschneidungen gab. Siehe Lachenaud 1993: 26–27. Vgl. auch Aristot. *somn.* 464b 30.

54 Siehe dazu allgemein Bachmann/Leithoff/Waldner 2021.

54 Bachmann/Leithoff/Waldner 2021: 7.

55 Bachmann/Leithoff/Waldner 2021: 7. Zu den Überlegungen grundsätzlich Schliephake 2021.

zwischen Vergangenheit und Zukunft, zwischen Tag und Nacht, zwischen Leben und Tod; eine spatiale Liminalisierung: Die Verortung des Traums zwischen körperlicher und seelischer Sphäre, zwischen menschlicher und göttlicher Welt; außerdem die hermeneutische Liminalisierung: Die interpretative Unbestimmtheit zwischen verschiedenen Deutungsmöglichkeiten (somatisch vs. divinatorisch); und schließlich die epistemologische Liminalisierung: Die Positionierung zwischen verschiedenen Wissensformen (philosophisch vs. mantisch, rational vs. intuitiv). Diese Prozesse sind bei Plutarch nicht als statische Grenzziehungen zu verstehen, sondern als produktive Schwellenräume, in denen neue Erkenntnisse und Bedeutungen entstehen können.

Schon der französische Ethnologe Arnold van Gennep hatte die „Liminalität“ oder „Schwellenphase“ als die Mitte eines „Übergangsrituals“, wie er es idealtypisch in seinem 1909 erschienen Hauptwerk „Les rites de passage“ beschrieben hat, definiert.⁵⁶ Victor Turner hat diese Theorie in den 1960er Jahren in Bezug auf soziale Veränderungsprozesse weitergedacht⁵⁷ und sie insofern dynamisiert, als er das Entstehen sozialer Grenzsituationen im Kontext ihrer performativen und transformativen Potentiale betrachtet hat.⁵⁸ Wenn diese Theorie des „Liminalen“ im Folgenden auf Träume in der Antike angewendet wird,⁵⁹ dann ist damit nicht gemeint, dass Träume integraler Bestandteil von „Übergangsritualen“ waren.⁶⁰ Vielmehr soll damit deutlich gemacht

56 Wie van Gennep es ausdrückt: „Es ist das Leben selbst, das die Übergänge von einer Gruppe zur anderen und von einer sozialen Situation zur anderen notwendig macht. Das Leben eines Menschen besteht somit in einer Folge von Etappen, deren End- und Anfangsphasen einander ähnlich sind: Geburt, soziale Pubertät, Aufstieg in eine höhere Klasse, Tätigkeitsspezialisierung. Zu jedem dieser Ereignisse gehören Zeremonien, deren Ziel identisch ist: Das Individuum aus einer genau definierten Situation in eine andere, ebenso genau definierte hinüberzuführen“ (Van Gennep 2009: 15 – zur Gliederung der Riten siehe Van Gennep 2009: 21).

57 Die angesprochenen Veränderungsprozesse, die sozial, räumlich oder in Bezug auf die individuelle Identität (neben anderen Spielarten) wirksam werden können, sind nach Turner dadurch charakterisiert, dass eine Trennung von einem früheren Zustand vollzogen wird, auf den eine Art Schweben zwischen zwei Welten folgt, in der der Einzelne in einer labilen Zwischenposition verharret, bevor sich eine Angliederung oder (Re-)Integration in eine (neue) Seinsweise ereignet (vgl. Turner 1969: 102–103). Wie er formuliert: „The attributes of liminality or of liminal *personae* (threshold people) are necessarily ambiguous, since this condition and these persons elude or slip through the network of classifications that normally locate states and positions in cultural space. Liminal entities are neither here nor there; they are betwixt and between the positions assigned and arrayed by law, custom, convention, and ceremonial“ (Turner 1969: 95, Heraushebung im Original). Zur reintegrativen Leistung liminaler Rituale vgl. Bachmann-Medick 2010: 117–118.

58 Turners Ansatz hat sehr stark auf die sog. „performative Wende“ in den Kulturwissenschaften gewirkt, die die Aspekte von ‚Handlung‘ und ‚Aufführung‘ im Kontext sozialer und symbolischer Zusammenhänge in den Blick rückt. Siehe dazu Turner 2015.

59 Vgl. dazu auch die Überlegungen in Auger 1988, auch Guidorizzi 2013.

60 Es mochte zwar durchaus vorkommen, dass Träume im Kontext von persönlichen religiösen Widmungen oder Weihungen eine wichtige Rolle spielten, auch dass der Heilschlaf und die dazugehörigen Träume in Inkubationsheiligtümern rituell eingebettet waren (dazu einschlägig Renberg 2017), aber dies waren keineswegs Aspekte, die im Kontext von sozialen Schwellensituationen eine übergeordnete Bedeutung hatten. Die althistorische Forschung hat Übergangsritualen v. a. im Zuge struk-

werden, dass der Traum infolge der diskursiven Praxis rund um die Divination als ein Schwellenraum wahrgenommen werden konnte, in dem es einerseits um körperliche Prozesse (und Erfahrungen) ging, in dem aber auch andere Akteure – wie etwa Götter – ihren Platz haben konnten. Um die potentiell vieldeutige, opake, vielleicht auch bedrohliche Traumwelt zu bannen und die mit ihr verbundenen Erfahrungen auf die Lebenswelt zu beziehen, brauchte es eine interpretatorische Annäherung, die die vielfältigen Dimensionen in eine systematische Ordnung bringen konnte.⁶¹ Es wird hier dementsprechend davon ausgegangen, dass die oben dargestellten Achsen der Wissensordnung rund um Divination und Traum dynamische Übergänge aufwiesen, in denen nicht nur verschiedene Theorien nebeneinander standen, sondern auch aufeinander bezogen werden konnten, um innerhalb der diskursiven Praxis neue Inhalte und Kombinationen entstehen zu lassen.

Ein Argument der vorliegenden Studie ist, dass Plutarch aktiv an diesen Liminalisierungen des Wissens beteiligt war: nicht nur der Schlaf selbst ist ein Schwellenzustand (2.3.1), sondern auch der Körper steht an der Grenze zwischen Materie und Seele (2.3.2), die Seele zwischen Körper und Göttlichem (2.3.3), und die Traumdeuter zwischen verschiedenen sozialen Welten (2.4.2). Plutarchs philosophisches Werk kann als Ausdruck eines Bemühens verstanden werden, die Grenzen des Wissens seiner Zeit auszuleuchten und im Kontext seines Nachdenkens über verschiedene Themen zu erweitern. Das war auch in Bezug auf den Bereich des Traums nicht anders.

Dass in der Antike die Fähigkeit zu träumen sowie die Funktion und Herkunft von Träumen insgesamt erklärungsbedürftig und Teil der sozialen Interaktion waren, zeigen bereits die homerischen Epen, in denen von Träumen an entscheidenden Wendepunkten des jeweiligen Geschehens berichtet wird. Besonders eindrucksvoll ist sicherlich der Traum der Penelope in Homers *Odyssee*, der die Wiedervereinigung mit ihrem lange verschollenen Mann, Odysseus, sowie die Ermordung der Freier ankündigt. Sie gibt darin eine Variante wieder, wie nach antiken Vorstellungen Träume zu ihren Empfängern kamen, nämlich indem sie von außen an die Träumenden herantraten und ihnen als Botschaften zuteilwurden. Aber es war Vorsicht geboten, denn wie Penelope selbst reflektiert, konnten Träume ambivalent sein und selbst in Entscheidungssituationen in die Irre führen: Versinnbildlicht wurde die Ambivalenz dadurch, dass Träume, metaphorisch gesprochen, aus zwei verschiedenen Toren entwichen –

turalistischer Ansätze Aufmerksamkeit geschenkt, wie sie am deutlichsten zu Tage treten in Vernant/Vidal Naquet (1992). Insbesondere Vidal-Naquet hat mit seiner Figur des „chasseur noir“, des „schwarzen Jägers“, die er ursprünglich geprägt hat, um Phänomene wie die athenische Ephebie zu analysieren, Einfluss erlangt. Allerdings gibt es bei dieser Herangehensweise, die hier nicht näher diskutiert werden kann, auch Probleme, die Ma herausgearbeitet hat (1994).

61 Gould sieht diese Wechselbeziehung zwischen (einer potentiell bedrohlichen, verstörenden) Erfahrung und (dem Bemühen ihrer Transformation in ein Gefühl von) Ordnung als Kennzeichen der paganen griechischen Religiosität insgesamt: „(...) let us assume that what Greek religion offered to those brought up within its field of efficacy was both a framework of explanation for human experience and a system of responses to all that is wayward, uncanny, and a threat to the perception of order in that experience – a language for dealing with the world“ (1985: 5).

einem aus Elfenbein, aus dem die Träume kommen, bei denen der Schein trügt, und einem aus Horn, das zwar einfacher gestaltet sein mag, aber sich als verlässlich erweist.⁶² Für unseren Kontext ist nicht nur die Vorstellung aufschlussreich, dass es offensichtlich sehr früh eine Klassifizierung von Träumen gab, sondern dass, ganz allgemein gesprochen, der Traum als Schwellensituation markiert werden konnte – und zwar sowohl in dem Sinn, in dem das Zuteilwerden eines beziehungsweise die deutende Auseinandersetzung mit einem Traum einen persönlichen (oder dramaturgischen) Wendepunkt darstellen konnte, als auch im symbolischen Sinn, indem die „wesenlosen Träume“⁶³ eine räumlich-materiell beschaffene Grenze überwinden müssen, um zum Adressaten zu gelangen. Erst durch die Nacherzählung und Bearbeitung konnten sie letztlich in die Lebenswelt integriert werden, insofern sie vom Träumenden als Botschaften verstanden und mit dem sozialen Umfeld geteilt wurden.

Wie Walde herausgearbeitet hat,⁶⁴ findet sich in den Ursprungsmythen der Traumdeutung, wie wir sie etwa bei Aischylos oder Euripides vor uns haben, bereits eine Weiterentwicklung dieses Motivs, insofern der interpretatorische Umgang mit Träumen als Teil einer Dialektik von oppositionell gelagerten Begriffspaaren erscheint.⁶⁵ Dass das Traumgeschehen eben nicht eindeutig, sondern äußerst vielstimmig und opak sein konnte, trug dazu bei, dass sich ein Spezialistentum mit einem Expertenwissen ausbildete. Dieses Wissen grenzte sich vom laienhaften Unwissen dadurch ab, dass es mit Begriffs- und Theoriebildungen sowie Klassifikationen arbeitete (siehe 1.3.1). Man konnte zwar durch eine Auseinandersetzung mit dem Thema (etwa durch eine Beschäftigung mit Philosophie oder Handbüchern zur Traum-Mantik) Anteil an diesem Wissen erhalten. Verbunden damit war aber zugleich die Notwendigkeit, sich zu den Wissensbeständen zu positionieren und zwar einmal, indem man die Inhalte in eine Ordnung brachte, sie also für sich organisierte, und zum anderen festlegte, welche Ansätze für sich persönlich einen Sinn ergaben und welche man tendenziell ablehnte.⁶⁶ Die Organisation von Wissen mochte dabei gesellschaftlichen Regeln folgen, die dis-

62 Hom. *Od.* 19,560–567. Van Lieshout sieht die in der Passage verwendete Metapher als Variante einer „bio-psychological explanation“ (1980: 38–41); zu den Träumen bei Homer siehe v.a. Kessels 1978; außerdem zur Stelle Weber 2003a und Kanaan 2016: 189–190 sowie Schliephake 2021: 101.

63 So Weber 2003a: 14–19 mit Analyse.

64 Siehe Walde 2001: 13–18 und 2018: 60–61.

65 In *Der gefesselte Prometheus* des Aischylos ist die Traumdeutung eine Art Kulturarbeit im liminalen Feld zwischen Menschlichem und Göttlichem, durch die der Mensch Anteil an göttlichem Zukunftswissen hat, die aber auch, gleich der Flamme des Feuers, weitergegeben werden muss, damit sie nicht erlischt (Aischyl. *Prom.* 436–472). In Euripides' *Iphigenie bei den Taurern* sendet die Göttin Gaia den Menschen klare, nicht auslegungsbedürftige Träume und begeht damit insofern eine Grenzüberletzung, als sie damit das Orakelwesen unter Obhut des Apoll, der ihren Sohn, Python, getötet hat, obsolet machen will (Eur. *Iph. T.* 1259–1267). Apollon behält mit Hilfe seines Vaters Zeus die Oberhand: Das Medium Traum wird beibehalten, aber verschlüsselt. Dazu Walde 2001: 13–16.

66 Mit Blick auf die diskursive Praxis Artemidors siehe Thonemann (2020: 20–30). Nicht zuletzt mochten dabei durchaus soziale Hierarchien und Vorurteile eine Rolle spielen.

kursive, narrative und auch institutionelle Seiten hatte, die Rezeption von und Positionierung zu Wissen war aber eine höchst subjektive Angelegenheit.

Wenn wir auf die Art und Weise schauen, wie das Wissen rund um die Divination diskursiv organisiert werden konnte, dann wurden in der Antike zunächst allgemein zwei Aspekte hervorgehoben, die einerseits eine zeitliche, andererseits eine räumliche Dimension aufwiesen: in *De fato*, einem kurzen Text, der die Frage nach der Natur und Art des Schicksals (*tyche*) diskutiert,⁶⁷ führt Plutarch am Schluss an, dass „die Wahrsagekunst (...) als wirklich von Gott herstammend, bei allen Menschen in hoher Achtung steht“.⁶⁸ In dieser Aussage geht es weniger um die Organisation von Wissensinhalten an sich, sondern zunächst um eine Behauptung, die den Wissensgegenstand als solchen argumentativ stützt und ihn legitimieren hilft, nämlich dass die Divination von allen Menschen, d.h. überall existiert und praktiziert wird.⁶⁹ Damit ist dem Thema ein universalistischer Grundzug verliehen, der, soweit wir das aus anderen, vergleichbaren Texten ersehen können, häufig als Argument ins Feld geführt wurde,⁷⁰ um die Divination als Wissensgebiet zu erschließen und es gegen vermeintliche Kritiker zu verteidigen.⁷¹ Damit sich eine diskursive Praxis als Wissen etablieren kann, bedarf es der Legitimation.

Plutarch selbst hat nicht an der Divination gezweifelt, obgleich er ihre einzelnen Ausprägungen und Mechanismen nicht gleichwertig einschätzte und auch die Frage, wie sie eigentlich funktioniert, nicht abschließend beantwortete (s. 2.5.2).⁷² Es sind Annäherungen an dieses grundlegende Problem, mit denen wir in seinen Schriften konfrontiert sind, die ein zweites fundierendes Argument für die Autorität der Divination anerkennen, nämlich ihr hohes Alter beziehungsweise ihre Überzeitlichkeit. In *De genio Socratis* wird eine Unterscheidung zwischen Praktikern der Divination vorgenommen, die sich unterschiedlicher Mittel bedienen, um Zeichen zu deuten, und solchen Menschen, die von einer höheren Macht selbst inspiriert sind (ohne auf äußere Zeichen zu achten):

67 Zu Art und Kontext dieser Schrift siehe Hani mit Kommentaren zur Autorschaft sowie mit einer Diskussion der gegen die Stoiker gerichteten Konzeption des Schicksals, die eindeutig dem Platonismus Plutarchs zuzurechnen ist: Gott bzw. die Götter sind der Welt enthoben und die Vorstellung der Vorsehung steht nicht dem freien menschlichen Willen entgegen (Hani 1980: 4–11). Siehe dazu Eckholdt mit Blick auf Plutarchs Konzept von Schicksal/*tyche* (2019: 476); außerdem die anregende Diskussion in Brenk, wo er den hellenistischen (v.a. Polybios') Einfluss hervorhebt (2017a: 81–95). Zum Konzept der *tyche* siehe außerdem die instruktiven Ausführungen in Eidinow 2011: 45–52.

68 Plut. *De fato* 574E: (...) μαντική μὲν ἅπασιν ἀνθρώποις εὐδόκιμος ὡς ἀληθῶς θεῶν ὑπάρχουσα. Siehe Hani 1980: 211.

69 Vgl. dazu Stoffel, die festhält, dass Plutarch erstens nie an der Existenz der Götter zweifelte und zweitens auch davon überzeugt war, dass sie mit den Menschen kommunizieren – ein „postulat si évident qu'il n'est jamais énoncé (...)“ (2005: 306).

70 V.a. von der Stoa. Siehe dazu Cic. *div.* 1,1–2 mit dem Kommentar bei Wardle 2006: 91–93.

71 Vgl. Calcid. 161; Cic. *fat.* 5,11; v.a. *div.* 1,5,9 und 1,6,3; auch 2,1,3.

72 Dies wird weiter unten erörtert. Vgl. außerdem Schröder 1990: 69 sowie 2010: 146.

Diesen von mir behaupteten Unterschied scheint auch Homer zu kennen, da er unter den Wahrsagern Vogelschauer und Priester und dann noch solche unterscheidet, welche, wie er glaubt, die Rede der Götter selbst unmittelbar vernehmen und verstehen und so die Zukunft vorhersagen (...). Und wie bei Königen und Feldherren, die Fernstehenden ihre Gedanken durch Feuerzeichen, Heroldsruf und Trompeten vernehmen und verstehen, so verkehrt auch die Gottheit unmittelbar mit nur Wenigen und in seltenen Fällen und lässt dem großen Haufen Zeichen zukommen, aus welchen die sogenannte Wahrsagekunst sich gebildet hat.⁷³

Jenseits der Differenzierung unterschiedlicher Arten der Divination beziehungsweise Inspiration⁷⁴ geht es in dieser Stelle zugleich darum, die althergebrachte Tradition der diskursiven Praxis deutlich zu machen.⁷⁵ Homer erscheint dabei als kulturelle Autorität, die zugleich einen zeitlichen Fixpunkt markiert, an dem sich die Mantik in ihren diversen Ausprägungen bereits etabliert hatte.

Die Überzeitlichkeit und der universale Charakter der Divination steckten die beiden Eckpfeiler ab, um die sich ein Ordnungssystem ausbilden konnte. Neben diesen quantitativen Aspekten, gab es aber auch qualitative, auf die die eben genannte Passage ebenfalls abzielt. Es gab eine Unmenge an Zeichen, die es nicht nur wahrzunehmen galt, sondern die auch ausgedeutet werden mussten, um ihren Wert als Zukunftswissen einschätzen zu können.⁷⁶ Wie wir bereits eingangs des Kapitels anhand der Schrift *De placitis philosophorum* diskutiert haben, war ein Aspekt der Organisation zunächst das Sammeln von Wissen beziehungsweise die Kompilation. Die Schrift ist dementsprechend eine Aneinanderreihung verschiedener theoretischer Sichtweisen, die in den eben zitierten Sätzen aus *De genio Socratis* insofern ihre Entsprechung finden, als dort ebenfalls eine Aufzählung von praktizierenden Deutern beziehungsweise inspirierten Personen vorgenommen wird. Eine eigentliche Wertung ist damit nicht impliziert, aber wie schon bei den sich in ihrer Art der Komplexität und Ausdifferenziertheit unterscheidenden philosophischen Standpunkten, zeichnet sich auch die divinatorische Praxis durch eine inhärente Struktur aus, die in der Antike, wie weiter oben be-

73 Plut. *De gen. Soc.* 593B–D: φαίνεται δὲ γινώσκων καὶ Ὅμηρος ἢν λέγομεν διαφορὰν ἡμεῖς· τῶν γὰρ μάντεων οἰωνοπόλους τινὰς καλεῖ καὶ ἱερεῖς, ἑτέρους δὲ τῶν θεῶν αὐτῶν διαλεγομένων συνιέντας καὶ συμφρονούντας ἀποσημαίνειν οἶται τὸ μέλλον (...). ὥσπερ γὰρ τῶν βασιλέων καὶ τῶν στρατηγῶν τὴν διάνοιαν οἱ μὲν ἐκτὸς αἰσθάνονται καὶ γινώσκουσι πυρροῖς τισι καὶ κηρύγμασι καὶ ὑπὸ σαλπίγγων, τοῖς δὲ πιστοῖς καὶ συνήθεσιν αὐτοὶ φράζουσιν· οὕτω τὸ θεῖον ὀλίγοις ἐντυγχάνει δι' αὐτοῦ καὶ σπανίως, τοῖς δὲ πολλοῖς σημεῖα δίδωσιν, ἐξ ὧν ἡ λεγομένη μαντικὴ συνέστηκε. Die Passage ist einer Rede des Theanor entnommen, der die spezifische Art und Ausprägung des „Schutzgeists“ des Sokrates erörtert – wir werden weiter unten darauf zurückkommen. Die bezeichnete Homer-Stelle ist Hom. *Il.* 7,44–45 und 53. Theanor fasst damit im Grunde die Hauptargumentationslinien von *De gen. Soc.* zusammen – vgl. Riley 1977: 266.

74 Dazu Trampedach 2015: 524–525.

75 Döring 1984 macht die Stelle zum Ausgangspunkt seiner Diskussion der Divination in *De genio Socratis*, siehe dazu v. a. Döring 1984: 376–377.

76 Zum Auswahlprozess und damit einhergehenden Problemen vgl. Beerden 2013: 107–111 und 125–132. Vgl. auch Gould 1985: 9.

schrieben, zumindest bei Cicero in eine „künstliche“ und in eine „natürliche“ Art der Divination unterteilt war (vgl. 1.3.1).⁷⁷

Die Traumdivination war traditionellerweise der zweiten Art zugeordnet und unterschied sich qualitativ von anderen Praktiken der Zeichendeutung dadurch, dass sie durch jenen unmittelbaren Kontakt zwischen Traumempfänger und -sender gekennzeichnet war. Obgleich Plutarch diesen Zusammenhang, wie es noch zu zeigen gilt, mit Blick auf die Träume deutlich komplexer ausformulierte, so kann kein Zweifel bestehen, dass er die grundsätzliche Kategorisierung akzeptierte und wiederholt selbst in seinen Schriften zur Anwendung brachte.⁷⁸

Dass die Traumdeutung innerhalb dieser Grundordnung der Divinationsarten potentiell eine herausgehobene Rolle spielen konnte, darauf weist eine Passage aus *Septem sapientium convivium* hin, wo der Erzähler des Gesprächs, Diokles, den Satz äußert: „Wenn aber kein Schlaf stattfindet, so gibt es auch keine Träume, und die älteste Art der Weissagung ist uns verloren.“⁷⁹ Die Traumdivination ist, zumindest nach dieser Aussage, so alt wie die Mantik selbst. Entscheidend ist dabei allerdings zugleich der weitere Kontext der Passage denn darin geht es um die lebenspraktisch ausgerichtete Frage des rechten Maßes und Besitzes, und schließlich um das Problem, welche und wie viel Nahrung dem Menschen zuträglich ist. Die Nahrung erscheint in der Rede des Diokles als ebensolche Grundbedingung des Seins wie der Schlaf. Beide Grundbedingungen können zwar sehr einem genussbestimmten Leben zugewandt sein, sind aber zuvorderst körperliche Tätigkeiten, die für den Selbsterhalt überlebenswichtig sind.⁸⁰ Die Traummantik wird also zunächst als Teilargument ins Feld geführt, weist aber zugleich in eine andere (im folgenden Teil nicht weiter verfolgte) Richtung, die über die körperlichen Bedürfnisse hinausgeht, die aber implizit ebenso mit dem lebenspraktischen Bereich zu tun hat, denn erstens gehören Träume zum Schlaf dazu und können zweitens eine Mittlerfunktion zwischen dem Körperlichen und dem Seelischen einnehmen: „Das Leben wird einförmig sein und in gewisser Hinsicht umsonst den Körper

77 Vgl. dazu Addey 2014: 242–243; Trampedach 2015: 520–521. Schäublin bringt die Klassifikation von Träumen als „natürlicher“ Form der Divination auf den Punkt, wenn er schreibt: „Die ‚natürliche‘ *divinatio* ist dadurch gekennzeichnet, dass die Götter sich für ihre Botschaften der menschlichen Seele gewissermaßen unvermittelt bedienen. Dies ist dann möglich, wenn die Seele weitgehend von der Beeinträchtigung durch den Körper befreit ist: Sei es, dass sie im Schlaf Träume sieht (das vermag jeder Mensch), sei es, dass sie sich in einem Zustand ekstatischer Verzückung befindet (eine solche Gabe ist in der Regel wenigen Auserwählten vorbehalten“ (2002: 411). Diese Definition wird uns auch (in veränderter Form) bei Plutarch begegnen.

78 Siehe dazu Timotin 2022: 14–15.

79 Plut. *Sept. sap. conv.* 158F–159A: (...) ὕπνου δὲ μὴ ὄντος οὐδ' ὄνειρός ἐστιν, ἀλλ' οἶχεται τὸ πρεσβύτατον ἡμῖν μαντεῖον. Die Träume erscheinen damit als göttliche Geschenke – vgl. dazu u.a. Simonetti 2019: 375. Siehe auch Dodds 1973: 177.

80 „Nichts ist hier überflüssig oder zu seinem anderen Bedürfnis angeordnet: sodass Der, welcher keiner Nahrung bedarf, bedarf auch des Körpers nicht; dies ist aber eben so viel, als seiner selbst nicht bedürfen; denn ein Jeder von uns ist mit einem Körper versehen.“ – ἀργὸν γὰρ οὐδὲν ἐστὶν οὐδὲ πρὸς ἄλλην συντεταγμένον χρειαῖν· ὥσθ' ὁ μὴ δεόμενος τροφῆς οὐδὲ σώματος δεῖται. τοῦτο δ' αὐτὸν ἦν ἀποῦ μὴ δεῖσθαι· σὺν σώματι γὰρ ἡμῶν ἕκαστος. Plut. *Sept. sap. conv.* 159A.

unsere Seele umgeben“.⁸¹ Der Traum erscheint als liminale Kategorie zwischen Schlafen und Wachen, Nacht und Tag, Körper und Seele, Mensch und Gott.

Damit sind jene wesentlichen oppositionellen Begriffspaare bestimmt, die den Diskurs rund um die Traumdivination in Plutarchs Werken charakterisieren. Denn obschon er dem Thema keinen eigenen erhalten gebliebenen Traktat gewidmet hat, so sind dies doch die wesentlichen Koordinaten, auf die er in seinem philosophischen Werk immer wieder Bezug genommen hat und die schlagwortartig jenes Wissen organisieren, dass er zum Thema rezipiert und reflektiert hat. Dabei ging es aber weniger um eine starre Wissensordnung als um einen flexiblen Bezug dieser Inhalte zueinander, denn die Begriffspaare waren nur scheinbare Pole: Es gab fließende Übergänge und erst in der Gesamtbetrachtung des Gegenstandsbereiches konnte man zu den hinter den Kategorien liegenden tieferen Wahrheiten vordringen. Dennoch macht es Sinn, an dieser Stelle einige der zentralen, immer wieder behandelten Aspekte zunächst getrennt voneinander zu analysieren, namentlich wird es im Folgenden zunächst um den Schlaf, das Körperwissen sowie um das Wissen der Seele und der Götter gehen.

2.3.1 Schlaf

In diesem Unterabschnitt wird untersucht, wie Plutarch den Schlaf als physiologische und zugleich liminale Erfahrung konzeptualisiert. Dabei zeigt sich, dass der Schlaf für ihn nicht bloß ein passiver Zustand war, sondern ein komplexer Schwellenbereich zwischen verschiedenen Seinsweisen, der gerade deshalb für die philosophische Reflexion über Träume grundlegend war. Bereits in der Antike war der Nacht der Schlaf zugeordnet.⁸² In seinen *Quaestiones convivales* lässt Plutarch den Gastgeber eines der in der Schrift behandelten Gastmähler,⁸³ den Karthager Sulla, äußern: „Wir sollten nämlich bei Nacht ruhen, am Tage aber aufgeweckt und tätig sein, und nicht gleichsam nach der Spur eines Leichnams umherschauen, denn ein schlafender Mann ist so wenig nütze als ein Toter.“⁸⁴ Es ist darin nicht nur eine Zweiteilung zwischen Nacht und Tag, Ruhe und Arbeit – und damit ein kulturelles Ordnungsprinzip – angesprochen, sondern

⁸¹ Plut. *Sept. sap. conv.* 159 A: ἔσται δὲ μονοειδὴς ὁ βίος καὶ τρόπον τινὰ μάτην τὸ σῶμα περικίεσθαι τῇ ψυχῇ.

⁸² Dazu auch Trampedach 2015: 182 mit Xen. *Kyr.* 8,7,21.

⁸³ Zu Kontext und Hintergrund der Schrift siehe Teodorsson mit der wichtigen Bemerkung, dass in den Tischgesprächen „two genres are fused (...), the symposium and collections of problems“ (1989: 12–13). Den lebensweltlichen Bezug der Schrift bzw. ihrer Teile, in der verschiedene Fragen immer wieder im Zirkel Plutarchs Familie oder Bekanntenkreises diskutiert werden, sieht Teodorsson als ingeniose Innovation des Autors (13–15).

⁸⁴ Plut. *symp.* 728C: ὡς νυκτὸς ἀναπαύεσθαι δεῖν, ἡμέρας δὲ πράττειν ἀναστάντας καὶ μὴ περιορᾶν οἷον ἵχνοιο πτώματος· οὐδὲν γὰρ ἀνδρὸς ὄφελος καθεύδοντος, ὥσπερ οὐδὲ τεθνηκότος. Vgl. Clem. Al. *Paed.* 2,79,1, auch Plat. *leg.* 7,808b. Was die Passage jenseits der literarischen Bezüge auch verdeutlicht, ist, dass Träumen eine soziale Praxis war, über die sich trefflich in gesellschaftlichem Rahmen diskutieren ließ. Vgl. Durán Mañas 2010: 134.

zugleich auch auf der Vergleichsebene eine Verbindung zwischen Schlaf und Tod hergestellt. Sowohl die Rhythmisierung des Lebens durch Wach- und Ruhephasen, wie auch die Analogie zum Tod finden sich wiederholt in Plutarchs Schriften.⁸⁵ Allerdings wäre es verkehrt, anzunehmen, dass der Schlaf ein Gegenstand wäre, der in Plutarchs Werk einen Zustand beschreibt, der die Menschen zum Nichts-Tun zwingt oder der ihnen, wie es an anderer Stelle heißt, von ihrer Lebenszeit die Hälfte wegnimmt.⁸⁶ Vielmehr ist der Schlaf selbst häufig als ein Zustand gedacht, der eine Funktion erfüllt, in dem etwas geschieht – sei es, dass man den Schlaf tatsächlich als Ruhephase begreift,⁸⁷ die einem hilft, zu Kräften zu kommen;⁸⁸ sei es, dass man durch und im Schlaf Einsichten entwickelt, die einem sonst womöglich verborgen geblieben wären.⁸⁹ Der Schlaf wird so zu einem Schauplatz der Introspektion, zu einem Gegenstand der Philosophie.⁹⁰

85 Siehe dazu bspw. Plut. *De lib. educ.* 9B–C, wo geäußert wird, dass das Leben in Phasen der Ruhe und Arbeit geteilt ist. Zur Analogie zwischen (ewigem) Schlaf und Tod vgl. Plut. *De placit. phil.* 881C. Allgemein Timotin 2022: 14–15 sowie 47. Wichtig ist dabei die Vorstellung, dass sich die Fähigkeit zur Prophezeiung zur Todesstunde besonders zeigt, vgl. Plut. *De def. or.* 432C.

86 Siehe Plut. *Aqua an ignis* 958D, mit Reminiszenz an den Philosophen Ariston, vgl. Clem. Al. *Paed.* 2,81,5.

87 Vgl. Plut. *De superst.* 166B.

88 Vgl. Plut. *Apophth. Lac.* 209F.

89 In dieser Weise ließe sich auch der bei Plutarch zitierte Ausspruch Alexanders des Großen interpretieren, wonach er „hauptsächlich im Schläfe und im Liebesgenuße Denjenigen misstrauen lerne, die ihn einen Gott nennen, weil er darin sich am unedelsten und der Leidenschaften am meisten ergeben zeige.“ – Ἀλέξανδρος μὲν γὰρ ἀπιστεῖν ἔφη τοῖς θεοῖν αὐτὸν ἀναγορεύουσιν ἐν τῷ καθεύδειν μάλιστα καὶ ἀφοροδιαίξειν, ὡς ἀγεννέστερος· περὶ ταῦτα καὶ παθητικώτερος αὐτοῦ γινόμενος. Plut. *De ad. et am.* 65F. Hier wird zwar auf den Schlaf als solchen Bezug genommen, nicht auf das, was in Alexander passiert, aber die Tatsache, dass man schlafen muss, sagt doch etwas über den mächtigen Makedonenkönig aus. Es ist zugleich eine grundlegende Unterscheidung zwischen Mensch und Gott getroffen, die nicht überwunden werden kann. Vgl. auch Plut. *symp.* 717F sowie allgemein Roig Lanzillotta 2017.

90 Der Schlaf bringt, in anderen Worten, eine eigene Art von Wissen hervor. Auf diesen Aspekt wies auch bereits Freud hin, der den Schlaf als Schwellensituation ganz eigener Art wahrnahm (Freud 1915). Nach Turners Definition, die wohlgerne nicht auf eine Analyse des Zustand des Schlafens, sondern auf herausgestellte soziale Riten oder kulturell wahrgenommene jahreszeitliche Übergänge angewendet worden ist, wäre der Schlaf insofern „liminoid“ (Turner 1974: 74–75), als er es dem Schlafenden ermöglicht, sich aus der Alltagswelt zurückzuziehen und als der zum Schlaf gehörende Traum potentiell als Erfahrungsraum wahrgenommen werden kann, in dem kognitive Prozesse stattfinden, die die gemachten lebensweltlichen Eindrücke verarbeiten, verfremden und ihrer raumzeitlichen Zusammenhänge entheben (vgl. Krovoza 2018: 3). Im Traum kommen so Konfigurationen von Bildern und Symbolen zustande, die nicht zusammengehörige Aspekte der Alltagswelt kombinieren und neue Bedeutungsebenen entstehen lassen. Darin kommt wiederum der liminale Charakter von Träumen und ihr Potential, scheinbar Widersprüchliches und Gegensätzliches symbolisch miteinander zu vereinen oder in Beziehung zu setzen, zum Vorschein (siehe Turner 1974: 60–61). Der Schlaf markiert dabei kulturell eine Bewusstseinsschwelle, die gewissermaßen eine andere Seins- und Erfahrungsweise eröffnet (vgl. Bronfen 2008: 174–175).

Man kann an dieser Stelle erneut auf das fünfte Buch der Schrift *De placitis philosophorum* hinweisen, wo die Entstehung des Schlafes und des Todes erörtert werden, und außerdem die Frage behandelt wird, ob Schlaf und Tod eher dem Körper oder der Seele zuzurechnen sind.⁹¹ Darin kommt es wieder zu einer Zusammenstellung unterschiedlicher philosophischer Meinungen und Lehrsätze, die ein Konglomerat des Wissens darstellen, ohne kommentiert zu werden. Was jedoch deutlich wird, ist, dass das Thema des Schlafs – erkennbarer als das des Traums – zur körperlichen Seite der Erfahrungs- und Lebenswelt gerechnet wird.⁹² Allerdings werden auch dabei Abstufungen deutlich, insofern nicht nur rein körperliche Prozesse angesprochen sind, sondern auch geistige, wobei beide Ebenen wechselseitig aufeinander bezogen sind und der Schlaf insgesamt als liminale Erfahrung gefasst wird.⁹³ Wir haben es dabei zugleich mit einer veränderten Sinneswahrnehmung zu tun, die während des Schlafs zwar nicht gänzlich außer Kraft gesetzt ist, aber in anderer Hinsicht wirksam ist.

Die physiologische Empfänglichkeit für Divination im Schlaf erklärt Plutarch durch spezifische körperliche und seelische Zustände. In *De defectu oraculorum* führt er beispielsweise aus, dass im Schlaf die Seele von den Ablenkungen der Sinneswahrnehmung befreit ist und sich daher leichter göttlichen Einflüssen öffnen kann. Der Körper befindet sich in einem Zustand verminderter Aktivität, wodurch die sonst dominanten rationalen Kontrollmechanismen nachlassen (s. dazu 2.5.2). Diese ‚Entspannung‘ (ἀνεσις) der körperlichen Funktionen schafft paradoxerweise eine erhöhte Sensibilität für transzendente Einflüsse.⁹⁴ Besonders aufschlussreich ist Plutarchs Konzept der ‚Mischung‘ (κρᾶσις) (dazu auch 2.3.2):⁹⁵ Im Schlaf verändert sich das Mischungsverhältnis der körperlichen Säfte und der seelischen Kräfte. Diese veränderte κρᾶσις macht die Seele durchlässiger für Eindrücke, die im Wachzustand von der Geschäftigkeit des Alltags überdeckt werden.⁹⁶ Diese physiologische Theorie verbindet somatische und spirituelle Erklärungsmodelle: Der Körper schafft durch seine Ruhe die Bedingungen, unter denen die Seele ihre divinatorischen Fähigkeiten entfalten kann.

91 Vgl. Plut. *De placit. phil.* 909C–F. Dazu Lachenaud 1993: 312–313. Die Thematik wird auch zentral behandelt in Aristot. *somn.* 453b12 und 455a25–26 – siehe dazu Struck 2016: 164–170.

92 So nehmen die zitierten Philosophen Alkmaion, Empedokles und Diogenes physiologische Ursachen an, die v. a. in einer veränderten Zirkulation oder Wärme des Blutes bestehen. Vgl. Plut. *De placit. phil.* 909C–D. Diese Auffassung hat eine lange Geschichte, die bereits um 400 v. Chr. im Corpus Hippocraticum greifbar ist. Vgl. Dodds 1951: 63–64. Eine große Bekanntheit erlangt haben auch die Texte aus Epidauros: IG IV², 1,121–124 mit der Übersetzung bei Lewis 1976: 36–43. Siehe außerdem Dillon 2017: 286–289 und 295–296.

93 So etwa von Platon und der Stoa. Siehe Plut. *De placit. phil.* 909D–E mit Plat. *Tim.* 45d und SVF II 767.

94 Siehe Plut. *De def. or.* 431E–432A und 436F–437A. Zur Rolle der ἀνεσις siehe auch Struck 2016: 154–157.

95 Vgl. Plut. *symp.* 734F–735D und *De def. or.* 432D–E.

96 Vgl. dazu Plut. *De gen. Soc.* 588C–D. Vgl. auch Brenk 1977: 185–192.

Der Schlaf wird so zu einem produktiven Schwellenraum, in dem Wissen entsteht, das weder rein körperlich noch rein geistig ist.⁹⁷

Wie bei Plutarch an anderen Stellen diskutiert wird, findet diese unterschiedliche Art der sinnlichen Wahrnehmung eine Entsprechung im Wechsel vom Tag in die Nacht. Dann nämlich würden Körper und Seele gleichermaßen durch die sich verändernde Luft in eine gedrückte Stimmung versetzt.⁹⁸ Allerdings muss dieser Stimmungsumschwung nicht zwangsläufig erfolgen; es lässt sich aber eine qualitativ anders gestaltete Responsivität sowohl des Körpers wie auch des Geistes feststellen, die auch damit zu tun hat, dass man nachts schlechter sieht und dementsprechend auch Geräusche oder Stimmen anders wahrnimmt, als man das tagsüber tun würde.⁹⁹ Die Nacht ist also in ihrer eigenen Beschaffenheit, d. h. in der mit ihr assoziierten Dunkelheit, aber auch der Stille, die daher rührt, dass das alltägliche Leben zur Ruhe gekommen ist, ein liminaler Erfahrungsraum, der nicht nur verschiedene Sinneseindrücke bereithält, sondern auch kulturell eine andere Art der Existenz zur Folge hat. Diese Charakterisierung der Nacht als liminaler Raum wird in der späteren Diskussion der mythologischen Dimension (Abschnitt 2.5.1) eine wichtige Rolle spielen. In gewisser Weise ist man während der Nacht zum Nichtstun verdammt, obgleich der Schlaf, wie wir schon festgestellt haben, nicht zwangsläufig einen passiven Zustand beschreiben muss. Und dennoch wäre es, wie es in den *Quaestiones convivales* weiter heißt, „nicht übel, wenn wir, so lange wir selbst im Schlafe ruhen, einem Andern unser Gesicht und Gehör und wahrlich auch unseren Verstand und Mut leihen könnten.“¹⁰⁰ Grundlegende kognitive Fähigkeiten, ebenso wie der aktive Handlungswille, sind temporär außer Kraft gesetzt und scheinbar wertlos – man ergibt sich dem zur Nacht gehörenden Schlaf und einer anderen Seinsart, in der die eigene Handlungsmacht bzw. -fähigkeit aufgehoben ist. Man ist ihr ausgeliefert. Es ist in diesem prekären, liminalen Zustand, wo nicht nur die Sinneseindrücke einen introspektiven Charakter erhalten,¹⁰¹ sondern wo eine andere Gefahr lauert, denn wenn man schläft, ist auch der Tod nicht weit – es ist eine Vorausschau auf das eigene Ende.¹⁰²

97 Diese Verbindung von somatischen und spirituellen Erklärungsmodellen ist charakteristisch für Plutarchs mittleren Platonismus, vgl. Opsomer 1998: 213–225.

98 Vgl. Plut. *Is.* 383B.

99 Vgl. Plut. *symp.* 720D–E.

100 Plut. *symp.* 703C: καὶ γὰρ ὅψιν, εἰ δυνατόν ἦν, καὶ ἀκοὴν χρῆσαι καλῶς; εἶχεν ἐτέρῳ, καὶ νῆ Δία τὴν φρόνησιν καὶ τὴν ἀνδρείαν, μέλλοντας αὐτοὺς καθεύδειν καὶ ἡσυχάζειν.

101 Vgl. Näfs Ausführungen zur Traumtheorie des Aristoteles, die den aristotelischen Einfluss auf Plutarch, der sich auch an anderen Stellen äußert, verdeutlichen helfen. „Der Traum“ ist demnach, so Näf, „eine Erscheinung, die sich im Schlaf einstellt. Es gibt verschiedene Erfahrungen im Schlafe, doch der Traum ist etwas ganz Spezifisches. Er gehört zum sensitiven Seelenteil, ist aber nicht eine Wirkung von Sinneswahrnehmungen, sondern von Vorstellungen“ (2004: 60). Zu Aristoteles siehe generell Gallop 1996. Außerdem Dillon 2017: 280–281 sowie Harris 2003: 24 mit FN 40 und 41. Den Einfluss Aristoteles’ auf Plutarch diskutiert Sandbach 1982.

102 Allerdings bedeutete dies nicht, dass man vor dem Schlaf oder vor dem Tod Angst haben müsste. Im Gegenteil: Dass der Tod dem tiefen Schlaf ähnelt, wird an anderer Stelle sogar als Argument

In diesem Sinne ist auch die zweite oben genannte Frage, nach Art und Auswirkung des Todes auf Seele oder Körper, zu verstehen. Die drei zunächst genannten Philosophen Aristoteles, Anaxagoras und Leukipp würden demnach den Tod als ein den Körper betreffendes Ereignis wahrnehmen, der mit materiellen Prozessen, etwa mit dem Zurückweichen der Wärme aus den Organen zu tun habe.¹⁰³ Die Seele wäre davon unberührt und würde sich im Zuge davon vom Körper lösen. Empedokles dagegen „erklärt den Tod aus der Trennung der feurigen Natur von der erdartigen, aus deren Mischung der Mensch entstanden sei; darum sei auch der Tod Körper und Seele gemeinsam; Schlaf aber entstehe von einer mäßigen Entweichung der feurigen Natur.“¹⁰⁴ Der Mensch ist dabei in elementarer Hinsicht selbst als liminales Wesen gedacht, das aus unterschiedlichen Substanzen und Lebenskräften zusammengesetzt ist. Der Schlaf ist demgegenüber als eine graduelle Abstufung dieser elementaren Prozesse zu sehen. Den Theorien gemeinsam ist, dass sie den Tod und den Schlaf nicht nur wechselseitig aufeinander beziehen, sondern dass diese Zustände mit Hilfe diskursiver Liminalisierungen imaginiert werden: Es finden dabei Übergänge unterschiedlicher materieller und geistiger Art statt, die den Einzelnen mit neuen (erleb- und spürbaren) Erfahrungen konfrontieren. So wurde der Schlaf (und mit ihm der Tod) diskursiv aus dem alltäglichen Lebenszusammenhang herausgelöst und als Themengebiet erschlossen, anhand dessen sich ein Wissen ausbilden ließ, das Rückschlüsse auf (oder Vorstellungen über) den Zusammenhang von menschlichem Körper und seelischen Prozessen erlaubte. Diese diskursive Praxis ist bei Plutarch eine der entscheidenden Grundlagen, um über die Träume und ihre Bedeutungen nachzudenken. Schlaf und Traum waren in seinem Denken dementsprechend auch keine randständigen Phänomene, sondern zentrale Eckpfeiler einer komplexen und reflektierten Anthropologie.

angeführt, um die Angst vor dem Tod bzw. die Trauer um die Verstorbenen zu bändigen. Es ist ein tröstlicher Gedanke, eine Art Therapeutikum. Eine Synthese dieser unterschiedlichen, rezipierten Theorien zu Ursachen und den weitreichenden Wirkungen des Schlafs, v.a. was die in der Analogie zum Tod bezeichnete Endgültigkeit angeht, wird beispielsweise in der „Tröstschrift an Apollonius“ deutlich, wenn an Sokrates erinnert wird: „Sokrates behauptete, der Tod sei ähnlich entweder dem tiefsten Schlaf, oder einer weiten, langwierigen Reise, oder drittens einer Vernichtung und Auflösung des Körpers wie der Seele; in keinem von diesen Fällen aber sei er ein Übel; er ging deshalb auch jeden einzelnen Fall durch; zuerst den ersten. Wenn nämlich der Tod eine Art Schlaf ist, und die Schlafenden sich nicht übel befinden, so ist es klar, dass es auch nicht den Gestorbenen übel gehen kann. (...)“ – ὁ δὲ Σωκράτης παραπλήσιον ἔλεγεν εἶναι τὸν θάνατον ἢ τοῦ βαθυτάτῳ ὕπνῳ ἢ ἀποδημία μακρᾷ καὶ πολυχρονίῳ ἢ τρίτον φθορᾷ τινὶ καὶ ἀφανισμῷ τοῦ τε σώματος καὶ τῆς ψυχῆς, κατ’ οὐδὲν δὲ τούτων κακὸν εἶναι. καὶ καθ’ ἕκαστον ἐπεπορεύετο, καὶ πρῶτον τῷ πρῶτῳ. εἰ γὰρ δὴ ὕπνος τίς ἐστιν ὁ θάνατος καὶ περὶ τοὺς καθεύδοντας μηδὲν ἐστὶ κακόν, δηλώνως οὐδὲ περὶ τοὺς τετελευτηκότας εἴη ἂν τι κακόν. Plut. *Cons. ad Apoll.* 107C–D, vgl. auch Plat. *apol.* 40c–41d.

¹⁰³ Vgl. Plut. *De placit. phil.* 909F–910A.

¹⁰⁴ Plut. *De placit. phil.* 910A: Ἐμπεδοκλῆς τὸν θάνατον γεγενῆσθαι διαχωρισμὸν τοῦ πυρώδους καὶ γεώδους, ἐξ ὧν ἡ σύγκριστις τῷ ἀνθρώπῳ συνεστάθη· ὥστε κατὰ τοῦτο κοινὸν εἶναι τὸν θάνατον σώματος καὶ ψυχῆς· ὕπνον δὲ γίνεσθαι διαχωρισμὸν τοῦ πυρώδους. Vgl. auch Empedok. 31A 70 D–K.

2.3.2 Körper

Nachdem der Schlaf als Schwellenzustand analysiert wurde, richtet sich der Blick nun auf die spezifisch körperlichen Dimensionen des Traumgeschehens. Hier wird deutlich werden, dass Plutarch – im Dialog mit medizinischen und philosophischen Traditionen – Träume als wichtige Indikatoren für körperliche Befindlichkeiten verstand, ohne sie jedoch auf rein somatische Prozesse zu reduzieren. Spätestens seit klassischer Zeit „dienten Träume (...) der Förderung der auf den menschlichen Körper bezogenen Erkenntnisse und hier insbesondere der Förderung der Gesundheit.“¹⁰⁵ Dies war ein Trend, der besonders in Plutarchs eigener Zeit noch einmal gesteigerte Relevanz erhalten und zu einem wichtigen Aspekt des soziokulturellen Lebens im 2. Jahrhundert n. Chr. werden sollte. Der bedeutende antike Mediziner Galen (ca. 129–216 n. Chr.) maß Träumen sowohl prognostische, d. h. divinatorische Eigenschaften zu als auch diagnostische, die stärker mit der konkreten Lebenssituation und der körperlichen Gesundheit zu tun hatten.¹⁰⁶ Auch in den vielen Asklepiosheiligtümern, die im Imperium Romanum entstanden waren, spielten Inkubationspraktiken, in denen Träume gezielt induziert wurden, um von der Gottheit oder einem Mittler Anweisungen zur Behandlung von Krankheiten zu erhalten oder sogar im Traum selbst geheilt zu werden, eine entscheidende Rolle.¹⁰⁷ In der professionalisierten Traumdeutung der Zeit wurde die symbolische Bedeutung unterschiedlicher Körperteile diskutiert.¹⁰⁸ Das Wissen um den Körper gehörte zu jenen „Künsten der Existenz“, die Foucault für die Epoche herausgearbeitet hat.¹⁰⁹ Nicht alleine seelische Belange boten Anlass zur Introspektion, auch

¹⁰⁵ Näf 2004: 114.

¹⁰⁶ Vgl. dazu die Ausführungen bei Näf 2004: 114–115 und Tedlock 2010: 14–15, außerdem Davies 2019: 93–96; Renberg 2017 bietet die ausführlichste Abhandlung zur Inkubation.

¹⁰⁷ Für eine Diskussion der Inkubation bei Plutarch siehe Simonetti 2019: 390–397. Simonetti weist den Inkubationsträumen, die bei Plutarch vorkommen, eine gesonderte Bedeutung zu, da sie zusätzlich institutionell gerahmt waren und die individuelle Traumerfahrung von vornherein in einen sozialen Kontext stellten, zumal Träume nach antiker Ansicht rituell induziert werden konnten. Diese Art von Inkubation erweitert neben den eng damit verwandten Heilträumen sowie den Orakel-Träumen die kulturhistorische, spezifische Prägung, die Plutarchs Material insgesamt aufweist. Allgemein auch Harrison 2013: 208–209.

¹⁰⁸ Thonemann bietet eine konzise Diskussion der auf den Körper bezogenen Symbolik und macht deutlich, dass ihnen zumindest bei Artemidor eine auf Polaritäten begründete Systematik zu Grunde lag (2020: 52–57). Weber hat Aspekte des medizinischen Wissens sowie den Umgang mit gesundheitlichen Themen bei Artemidor untersucht (2019).

¹⁰⁹ Darunter versteht er „gewusste und gewollte Praktiken (...), mit denen sich die Menschen nicht nur die Regeln ihres Verhaltens festlegen, sondern sich selbst zu transformieren, sich in ihrem besonderen Sein zu modifizieren und aus ihrem Leben ein Werk zu machen suchen, das gewisse ästhetische Werte trägt und gewissen Stilkriterien entspricht“ (Foucault 1989: 18). An anderer Stelle hat Foucault diese „Künste der Existenz“ auch als „Technologien des Selbst“ definiert, als Techniken, die „es dem Einzelnen ermöglichen, aus eigener Kraft oder mit Hilfe anderer eine Reihe von Operationen an seinem Körper oder seiner Seele, seinem Denken, seinem Verhalten und seiner Existenzweise

das Achten auf körperliche Symptome gehörte zu jenen „Existenztechniken“, zu denen die Traumdeutung als ein Aspekt der Selbstfürsorge hinzutreten konnte: „Denn die Bilder des Schlafes, oder zumindest einige von ihnen, galten als Realitätszeichen oder Botschaften von Künftigen.“¹¹⁰

Das Wissen um den Körper war selbst eine diskursive Praxis, an der verschiedene ‚Wissensdisziplinen‘ beteiligt waren, wie Plutarch einen seiner Dialogteilnehmer in der Schrift *De tuenda sanitate praecepta* reflektieren lässt. In dieser primär medizinischen Schrift betont Plutarch naturgemäß die diagnostische gegenüber der divinatorischen Funktion von Träumen. Entsprechend dem praktischen Ziel der Gesundheitsvorsorge interessiert ihn hier weniger die Frage göttlicher Botschaften als vielmehr die Fähigkeit, körperliche Warnsignale richtig zu deuten. In der folgenden Passage empört sich der Dialogteilnehmer Zeuxippos darüber, dass ein Arzt ihm nicht zugestehen wolle, sich über körperliche Fragen der Diät zu äußern, da dies über die Grenzen der Medizin hinausgehe: „Die Grenzen der Philosophie und der Medizin sind geschieden wie die der Mysier und Phrygier.“¹¹¹ Aber, so hält Zeuxippos dagegen, dürfe

man die Philosophen, welche über die Gesundheit sprechen, nicht einer Überschreitung der Grenzen beschuldigen; dann eher (wären sie zu tadeln), wenn sie nicht daran dächten, diese Grenzen gänzlich aufzuheben und gleichsam auf ein Feld gemeinsam mit den Ärzten sich zu wagen, und ihre Bestrebungen eben sowohl auf das Angenehme als das Notwendige zu wenden.¹¹²

Es geht um einen Wissensbereich, der selbst als ein liminales Feld aufgefasst wird, dessen Grenzen aber überschritten werden können.¹¹³ Die Philosophie enthält innerhalb dieses Feldes eine praktische, auf die gesunde Bewältigung des Lebens zielende

vorzunehmen, mit dem Ziel, sich so zu verändern, dass er einen gewissen Zustand des Glücks, der Reinheit, der Weisheit, der Vollkommenheit oder der Unsterblichkeit verlangt“ (2005).

110 Foucault 1989b: 11. Als Vorläufer zentral ist Mauss 1935. Zur aktuellen Forschung zu „Traum und Körper“ vgl. Leuschner 2018.

111 Plut. *De tuenda* 122C: χωρίς γὰρ ἔφη τὰ φιλοσόφων καὶ ἱατρῶν ὥσπερ τινῶν ‘Μουσῶν καὶ Φρυγῶν ὁρίσματα, (...). Plutarch hatte zeitlebens ein Interesse für medizinische Fragen und es verwundert nicht, dass er Fragen der Gesundheit einen eigenen Traktat gewidmet hat, zumal es in seiner eigenen Zeit einen engen Zusammenhang zwischen der Sorge um den Körper und die Sorge um seelische Belange gab. „D’une façon générale, les images et comparaisons empruntées à l’art du médecin abondent, et on peut dire que l’ensemble de son œuvre morale est dominé par le parallèle entre le rôle du médecin qui soigne les corps et celui du philosophe qui sogne les âmes“ (Defradas/Hani/Klaerr 1985: 93–94).

112 Plut. *De tuenda* 122E: ὥστ’ οὐ παράβασιν ὅρων ἐπικαλεῖν δεῖ τοῖς περὶ ὑγιεινῶν διαλεγομένοις φιλοσόφοις, ἀλλ’ εἰ μὴ παντάπασιν ἀνελόντες τοὺς ὅρους οἴονται δεῖν ὥσπερ ἐν μιᾷ χώρᾳ κοινῶς ἐμφιλοκαλεῖν, ἅμα τὸ ἡδὺ τῷ λόγῳ καὶ τὸ ἀναγκαῖον διώκοντες. Für eine Einordnung des Textes und einen Vergleich mit ähnlichen Schriften siehe Corvisier, mit einer Analyse des Einflusses des philosophischen sowie des medizinischen Schrifttums auf Plutarch (2001: 143–144 und 151–156).

113 Darauf weist auch Wendt hin, die dafür plädiert, die Abgrenzung zwischen verschiedenen Disziplinen und Wissensbereichen nicht zu eng zu ziehen, zumal sie sich häufig ähnlicher Methoden und Theorien bedienten (2016: 23–24).

Funktion.¹¹⁴ Sie wird durch die in Plutarchs Zeilen vorgenommene Liminalisierung ein Lebenswissen.

Das Wissen um den Körper, um das es hier geht, betrifft dabei nicht einfach eine „Eingriffstechnik“: „Als ein Korpus von Wissen und Regeln sollte sich auch eine Lebensweise definieren, eine Form des reflektierten Verhältnisses zu sich, zu seinem Körper, zur Nahrung, zum Wachen und Schlafen, zu seinen verschiedenen Tätigkeiten und zu seiner Umgebung.“¹¹⁵ Es war ein ganzheitliches Verständnis von Körper und Geist, das zumindest theoretisch artikuliert wurde, und das auch den Umgang mit Schlaf und Traum betraf. Plutarch argumentiert für eine ganzheitliche Betrachtung körperlicher Symptome, wobei er Träume als wichtige diagnostische Zeichen neben anderen Körpersignalen einordnet:

ist es sonderbar, auf das Krächzen der Raben, das Krähen der Hühner, das Wälzen der Schweine im Kot, wie Demokrit sagt, zu achten, und daraus Anzeigen von Wind und Regen zu nehmen, aber auch die Bewegungen, Erschütterungen und Vorempfindungen des Körpers nicht zu merken und sie zu beobachten, um daraus Zeichen des bevorstehenden inneren Sturms zu entnehmen. Darum soll man nicht bloß bei der Nahrung und bei den Leibesübungen auf den Leib achten, ob er gegen Gewohnheit etwa weniger Luft und Neigung nach Solchem habe, oder wiederum einen unnatürlichen Durst und Hunger, sondern man muss selbst beim Schlaf darauf acht geben, ob er etwa nicht anhaltend und nicht sanft, sondern ungleich und mit Zuckungen verbunden sei, ja selbst auf sonderbare Träume hat man zu achten, wenn die Bilder ordnungswidrig und ungewöhnlich sind, und auf die Menge oder Dicke der feuchten Säfte, oder auf die Beunruhigung der Blähungen, welche eine innere Unordnung verrät. Selbst die Bewegungen der Seele zeigen, dass der Körper von einer Krankheit bedroht wird. Denn oft ergreift uns, ohne irgend eine Veranlassung, Mutlosigkeit und Furcht, die unsere Hoffnungen plötzlich, ohne irgend einen sichtbaren Grund vernichtet; wir werden leicht zum Zorne gereizt, werden bitter, ärgern uns über Kleinigkeiten, weinen und jammern, wenn böse und schädliche Dünste sich bilden und, wie Platon sagt, mit dem Umlauf der Seele sich vermischen. Daher müssen Diejenigen, welche in einen solchen Fall kommen, überlegen und bedenken, dass, wenn der Grund nicht in der Seele liegt, er im Körper ist, der eine Einschränkung oder Reinigung bedarf.¹¹⁶

¹¹⁴ Vgl. Foucault 1989b: 133–134.

¹¹⁵ Foucault 1989b: 134.

¹¹⁶ Plut. *De tuenda* 129A–C: ἀτοπον γάρ ἐστι κοράκων μὲν λαρυγγισμοῖς καὶ κλωσμοῖς ἀλεκτορίδων καὶ ‘συσὶν ἐπὶ φορυτῶ μαργαρινούσαις,’ ὡς ἔφη Δημόκριτος, ἐπιμελῶς προσέχειν, σημεῖα ποιουμένων πνευμάτων καὶ ὁμβρων, τὰ δὲ τοῦ σώματος κινήματα καὶ σάλους καὶ προπαθείας μὴ προλαμβάνειν μηδὲ προφυλάττειν, μηδ’ ἔχειν σημεῖα χειμῶνος· ἐν ἑαυτῷ γενησομένου καὶ μέλλοντος. ὅθεν οὐ περὶ τροφήν μόνον οὐδὲ γυμνάσια δεῖ φυλάττειν τὸ σῶμα μὴ παρὰ τὸ εἰωθὸς ἅπτεται τούτων ὀκνηρῶς καὶ ἀπροθύμως ἢ πάλιν διψῶδές ἐστι καὶ πειναλέον ὡς οὐ πέφυκεν, ἀλλὰ καὶ τῶν ὑπνῶν τὸ μὴ συνεχὲς μηδὲ λείον ἄλλ’ ἀνωμαλίας ἔχον καὶ διασπασμοὺς εὐλαβεῖσθαι, καὶ τῶν ἐνυπνίων τὴν ἀτοπίαν, ἀνπερ ὧσι μὴ νόμμοι μηδὲ συνήθειαι αἱ φαντασθαι, πλῆθος ἢ πάχος ὑγρῶν ἢ πνεύματος ταραχὴν ἐντὸς κατηγοροῦσαν. ἥδη δὲ καὶ τὰ τῆς ψυχῆς κινήματα τὸ σῶμα μηνύει πρὸς νόσον ἐπισφαλῶς ἔχειν. ἄλογοι γὰρ ἴσχυουσιν ἀθυμῖαι καὶ φόβοι πολλὰκις ἀπ’ οὐδενὸς φανεροῦ, τὰς ἐλπίδας ἄφνω κατασβεννύουσαι· γίγνονται δὲ καὶ ταῖς ὀργαῖς ἐπίχολοι καὶ ὀξεῖς καὶ μικρόλυποι, καὶ δακρυρροοῦσι καὶ ἀδημονοῦσιν ὅταν ἀτμοὶ πονηροὶ καὶ ἀναθυμιάσεις πικραὶ συνιστάμεναι ‘ταῖς τῆς ψυχῆς,’ ὡς φησὶν ὁ Πλάτων, ἀνακραθῶσι ‘περιόδοις,’ διὸ δεῖ σκοπεῖν οἷς ἂν ταῦτα συμπίπτῃ καὶ μνημονεύειν ὅτι σωματικόν ἐστὶν αἴτιον ὑποστολῆς τινος ἢ κατακράσεως δεόμενον. Siehe dazu Defradas/Hani/Klaerr 1985: 115–116. Die

Einige der bei Plutarch gemachten Beobachtungen stimmen mit einer unter dem Namen Galens überlieferten Schrift überein, die das medizinische Wissen über Träume am umfassendsten bespricht, in ihrer Datierung aber umstritten ist.¹¹⁷ Auch darin spielen Körpersäfte eine wichtige Rolle, die je nach Quantität und Qualität auf den Schlaf und die Traumbilder Einfluss nehmen würden.¹¹⁸ Obgleich die zeitliche Einordnung schwierig ist, zeigt Plutarchs Text, dass diese Ideen zu seiner Zeit bereits zirkulierten. Allerdings sind sie bei ihm aus dem rein medizinischen Kontext gelöst. Denn es geht nicht einzig um die Frage, ob Krankheiten mit Hilfe von Träumen diagnostiziert oder Fragen der Ernährung thematisiert werden können,¹¹⁹ sondern es geht zugleich um Emotionen, die insofern mit dem Körper zusammenhängen, als ihr Charakter Aufschluss über die inneren – und zwar sowohl seelischen, wie auch organischen – Befindlichkeiten geben kann. Der Rahmen ist dabei ein platonischer,¹²⁰ der die seelische Introspektion neben die medizinische Diagnostik stellt und die Philosophie dahingehend aufwertet, dass die durch sie ermöglichte (Selbst)Reflexion zu Rückschlüssen kommen kann, die auch praktische, medizinische Probleme angehen. Dies betrifft im Falle des Traums verstörende oder aufwühlende Traumbilder, die, wie es noch zu diskutieren gilt, eine moralische Seite hatten, die aber auch aus dem Inneren des Körpers selbst kommen konnten. Sie hatten dann dezidiert keine zukunftsweisende Funktion,¹²¹ sondern eine ganz auf die eigene, gegenwärtige Lebenssituation und den Lebenswandel rückbezügliche Aussagekraft. Die Aufgabe der Philosophie und vor allem der Ethik lag darin, dass sie half, diese Unterschiede zu artikulieren und umgekehrt auch den Wert eines gesunden Lebens vermitteln sollte.¹²²

Der Umgang mit Träumen gehörte dezidiert in diesen Aufgabenbereich hinein. Wenn Plutarch an dieser Stelle auch Demokrit zitiert,¹²³ dann nicht, um grundsätzlich jegliche Art von (Vor-)Zeichendeutung zu kritisieren, sondern vielmehr, um auf die Notwendigkeit hinzuweisen, in den eigenen Körper ‚hineinzuhören‘ und die Signale zu beachten, die von ihm ausgehen. Jeder konnte potentiell zum Interpreten, zum Deuter der eigenen somatischen Zeichen werden. Insbesondere der Schlaf erscheint dabei als liminaler Bereich, der ein Körperwissen ganz eigener Art zum Vorschein bringen

Passage hat Anleihen an die Vier-Säfte-Lehre und die Vorstellung, dass sich diese im Gleichgewicht befinden müssen, um Gesundheit zu garantieren. Dabei kommt hier außerdem der Luft eine gesonderte Bedeutung zu. Der Terminus *pneuma* hat dabei allerdings eine rein physiologische Konnotation und weist keine spirituellen Eigenschaften auf. Dennoch spielt die seelische Verfasstheit freilich eine Rolle, wobei – wie häufig bei Plutarch – Platon (*Tim.* 47d) ins Feld geführt wird. Dazu auch Defradas/Hani/Klaerr 1985: 115 fn. 3; ebenso Corvisier 2001: 149–150.

117 Vgl. Näf 2004: 114–115.

118 Siehe Ps.-Gal. *De dignotione ex insomniis* 2 (Kühn VI 832).

119 Vgl. Harrisson 2013: 197.

120 Vgl. Plat. *Tim.* 47d.

121 Die teleologische, funktionalistische Sicht auf Träume wurde v.a. von Aristoteles hinterfragt. Siehe Gallop 1996: 28–29.

122 Vgl. Plut. *De tuenda* 129D.

123 Vgl. Demokr. B 147 D.-K. Vgl. Theophr. *De signis* 49.

konnte. Der Bezug zur jeweiligen Ernährung (und zum Trinkverhalten) und zu den Reaktionen des Körpers darauf, was hauptsächlich das Schlafverhalten und dort auftretende Traumbilder betrifft, wird an mehreren Stellen im Werk Plutarchs thematisiert.¹²⁴ Ganz ohne Zweifel maß Plutarch diesem Thema eine ausgesprochen große Bedeutung bei. Damit war nämlich ein praktisches Lebenswissen verbunden, das auch insofern hilfreich war, als dadurch die Möglichkeit gegeben war, den Lebenswandel eines Menschen zu untersuchen und zu prüfen, wie sich dessen Ess- und Trinkverhalten einerseits auf den Schlaf, andererseits aber auch auf die alltäglichen Taten und Gedanken auswirkte. Es galt damit beides zu beachten: die Tag- wie auch die Nachtseite eines Lebens. Dementsprechend konnte jeglicher Traum, ob gottgesandt oder nicht, für Plutarch zu einem signifikanten Zeugnis werden, über das sich in vielfältiger Hinsicht Aussagen zu einzelnen Menschen treffen ließ. Prognose und Diagnose gehörten im praktischen Umgang mit Träumen für Plutarch untrennbar zusammen.

Zur körperlichen Dimension des Traums beziehungsweise der Traumerfahrung gehörte auch die Frage nach den jeweiligen örtlichen sowie zeitlichen Kontexten. Diese hatten eine große Bedeutung dafür, wie ein Traum überhaupt zu verstehen war – und in welche Richtung er auszulegen war. Um zu verstehen, wie Plutarch die komplexe Wechselwirkung zwischen körperlichen Faktoren und Traumerleben konzipiert, ist die folgende Passage aus den *Quaestiones convivales* besonders aufschlussreich. Hier zeigt sich exemplarisch, wie er verschiedene naturphilosophische Erklärungsmodelle gegeneinander abwägt und dabei sowohl die aristotelische *krasis*-Theorie als auch die demokritische *eidola*-Lehre kritisch diskutiert. Die *Quaestiones convivales* behandeln als ‚Tischgespräche‘ naturgemäß auch kuriose und unterhaltsame Aspekte des Themas. In diesem symposialen Kontext konnte Plutarch gewissermaßen ‚spielerischer‘ mit verschiedenen Traumtheorien umgehen.

Dort findet sich eine der in Plutarchs Werk längsten Passagen zum Thema.¹²⁵ Ausgangspunkt bildet die Frage, warum Träume im Spätherbst am unzuverlässigsten seien. Die Grundlage der Diskussion ist eine diesbezügliche Problemerkörterung des Aristoteles, in der das Problem physiologisch beantwortet wird.¹²⁶ Es geht also weniger

124 Vgl. Plut. *De aud. poet.* 15B; *Sept. sap. conv.* 158F–159A; *Is.* 384A; Plut. *symp.* 653F–654A, 678B, 686B, 695 A. Plut. *Cat. Mai.* 23A.

125 Vgl. Plut. *symp.* 734C–736B. Das Gespräch gehört zu den am besten ausgearbeiteten in den *Quaestiones convivales*. Das Thema ist den peripatetischen Problemerkörterungen entnommen, wie Plutarch selbst anmerkt (wobei es sich nicht im überlieferten *Corpus Aristotelicum* findet). Zwei Traumtheorien, eine atomistische und eine peripatetische, werden im Gespräch gegenübergestellt. Dazu allg. Teodorsson 1996: 281. Außerdem Frazier/Sirinelli 1996: 250–251.

126 Demnach erzeugten die noch frischen und saftigen Früchte, die in dieser Jahreszeit gegessen würden, Blähungen und würden den Körper in Unruhe versetzen. Vgl. Plut. *symp.* 734E. Wie Teodorsson (1996: 283) bemerkt, könnte dieser Aspekt mit einer zweiten Problemerkörterung der „Tischgespräche“ zusammenhängen, in dem die Frage erörtert wird, warum Menschen im Herbst mehr Hunger haben – eine Frage, die sich ebenfalls in den peripatetischen Problemata findet.

um die Frage des potentiellen divinatorischen Bedeutungsgehaltes,¹²⁷ sondern um die lebensweltlichen Kontexte, die eine unmittelbare Auswirkung auf das Traumgeschehen haben.¹²⁸ Die größte Bedeutung wird eben jenen jahreszeitlichen Bedingungen zugeschrieben, da sich diese zugleich auf die Beschaffenheit der konsumierten Speisen auswirken würden – und jene wiederum würden über Ausdünstungen bei der Verdauung hauptsächlich zur Entstehung bestimmter Traumbilder beitragen.¹²⁹ Wie die Forschung verschiedentlich gezeigt hat, verfügte Plutarch über eine ausgesprochen gute Kenntnis der aristotelischen Schriften (und mit Blick auf die Träume insbesondere über die sogenannte *krasis*-Theorie),¹³⁰ die wiederum für die Erklärung der körperlichen Seiten¹³¹ des Traumgeschehens eine ähnlich bedeutende Rolle für ihn spielten, wie die entsprechenden Überlegungen zu den seelischen Seiten bei Platon.¹³² Platons Theorie

127 Wie Gallop allgemein zu Aristoteles' Umgang mit Träumen festhält: „Nowhere does he suggest that dreams embody states of affairs that the subject would like to see realized, but cannot achieve in waking life. He takes himself to have explained them sufficiently by tracing them to waking perception. Apart from noticing that our waking actions or intentions commonly feature in dreams, Aristotle barely recognizes any connection between our dreams and our emotional preoccupations. He nowhere treats dreams as fictions that we actively construct, rather than as mere presentations that we passively undergo. It is not surprising, then, that he has no theory of dream symbolism, no account of why dreams should feature the bizarre episodes or peculiar narrative structure that they often do. Indeed, he hardly thinks of dreams as narratives at all. His guiding models are not stories but illusions or hallucinations“ (1996: 12).

128 Zu Grunde lag dabei auch weniger ein Dualismus zwischen Körper und Geist/Seele, sondern die aristotelische Konzeption der Seele als ein organischer Körper, der mit Fragen der Ernährung, Wahrnehmung usw. verknüpft war. Vgl. allgemein dazu die Diskussion bei Miller 2019: vii–xii. Siehe auch Simonetti 2019: 385.

129 Dabei spielt auch der Verweis auf Speisen eine Rolle, die gezielt eingesetzt werden, um Träume zu induzieren. Dies ist aber für den weiteren Argumentationsgang nicht relevant. Siehe Plut. *symp.* 734E–F. vgl. auch Cic. *div.* 1,62. Zum grundsätzlichen Zusammenhang zwischen Traum und Ernährung im antiken Kontext Teodorsson 1996: 284–285.

130 Vgl. Plut. *De Pyth. or.* 404E–F und Brenk 1977: 19 und 120–126 mit Ausführungen zur Rezeption der *krasis*-Theorie bei Plutarch.

131 Vgl. auch Plut. *De tuenda* 133F und 137C.

132 Platons Theorien zu Träumen haben auch Aristoteles beeinflusst (Gallop 1996: 11–20); letzterer sieht die Ursprünge der Träume aber stärker in körperlichen Zusammenhängen (die die Seele einschließen). Wie Gallop mit Blick auf Platons und Aristoteles' jeweilige Traumtheorien feststellt: „For waking and sleeping do not inhere in the soul alone or in its parts. They are psychophysical states belonging to the organism as a whole. (...) To understand them [i.e. dreams] we must study them as biological phenomena. Their nature, like that of sleep, is to be explained in psychophysical terms. Aristotle is thus delivered from the notion of dreaming as a kind of spiritual travel. The soul is not a separable substance capable of making forays outside of the body“ (Gallop 1996: 13). Wie Struck ergänzend formuliert: „As with Plato, his [i.e. Aristotle's] most detailed thinking on divination centers on dreams. He positions noncoincidental prescient dreams as examples of surplus knowledge that are provocative, and he sets out to attempt to explain them. The cognitive event underlying them is nondiscursive, happens in a lower region of the soul, and emerges from the cusp of physiology and psychology“ (2016: 91–92). Zu einem Vergleich und den Unterschieden der Traumtheorien Platons und Aristoteles' auch allgemein Bittrich 2017: 17–31 und Harris 2009: 160–164, 250–261.

war von einer großen Bandbreite gekennzeichnet, die zwar akzeptiert, dass bestimmten Personen unter bestimmten Voraussetzungen göttliche Botschaften (etwa in Form von Träumen) zuteilwerden konnten, die aber zugleich deutlich machte, dass Träume auch seelische Täuschungen sein können, die die primitiven Instinkte und Gelüste der Menschen anstacheln.¹³³

Es ging im Kern darum, die vermeintlich irrationalen Substrate verstörender Traumbilder auf eine natürliche Ursache zurückzuführen. Damit sollten auch andere Theorien, die für Plutarch Anlass zu einem angsterfüllten oder aber fehlgeleiteten Umgang mit Träumen gaben, kritisiert werden. Ein Denker, dem Plutarch in diesem Kontext wiederholt ablehnend gegenüberstand, war Demokrit. Auch er hatte eine auf dem Atomismus basierende Traumtheorie entwickelt, die Träume auf natürliche Weise erklären sollte. Favorinus legt in den *Quaestiones convivales*

den bekannten Lehrsatz des Demokritos zu Grunde, dass die Bilder durch die Poren in die Körper eindringen, dann im Schlaf in die Höhe steigen und die Traumgesichte hervorbringen. Diese Bilder kommen von allen Seiten her an uns, von Gerätschaften, Kleidern und Pflanzen, hauptsächlich aber von lebenden Geschöpfen, wegen ihrer Bewegung und Wärme, denn diese gleichen nicht bloß dem Körper in Ansehung der Gestalt wie ein Abdruck desselben, wie Epikur glaubt, der bis dahin mit Demokrit geht, hier aber von dessen Lehre abweicht, sondern ziehen auch Abbilder von allen Bewegungen und Entschlüssen der Seele, und der Sinnesart und den Leidenschaften an sich und nehmen sie mit sich fort, und wenn sie dann mit diesen in eine Seele eindringen, können sie Denen, welche sie aufnehmen, die Urteile und Gedanken und Absichten Derer, von welchen sie herkommen, gleich belebten Wesen mitteilen und auseinandersetzen, wenn sie nämlich ihre Gedankenbilder bis zum Eindringen deutlich und unverworren erhalten. Dies gelingt ihnen, wenn sie sich schnell und ohne Anstoß durch eine ruhige Luft bewegen können; die Luft im Spätherbst aber, wo die Bäume ihre Blätter verlieren, ist sehr unregelmäßig und stürmisch, und verzerrt und entstellt die Bilder vielfach und verwischt und schwächt die Deutlichkeit ihrer Form, welche auf dem langsamen Weg verdunkelt wird; wie sie umgekehrt, wenn sie aus strotzenden und erhitzten Körpern in großer Stärke hervorspringen und ihren Weg schnell machen, noch frische und bezeichnende Vorstellungen geben.¹³⁴

133 Vgl. Bittrich 2014: 73–75. Eine ausführliche Diskussion bietet van Lieshout 1980: 103–160.

134 Plut. *symp.* 735A–B: ὑποθέμενος τοῦτο δὴ τοῦτιδῆμιον, ὃ φησι Δημόκριτος, ἔγκαταβυσσοῦσθαι τὰ εἰδῶλα διὰ τῶν πόρων εἰς τὰ σώματα καὶ ποιεῖν τὰς κατὰ τὸν ὕπνον ὁψεις ἐπαναφερόμενα· φοιτᾶν δὲ ταῦτα πανταχόθεν ἀπὸντα καὶ σκευῶν καὶ ἱματίων καὶ φυτῶν μάλιστα δὲ ζῶων ὑπὸ σάλου πολλοῦ καὶ θερμότητος οὐ μόνον ἔχοντα μορφοειδεῖς τοῦ σώματος ἐκμεγαλμένας ὁμοιότητας ὡς Ἐπίκουρος οἰεται μέχρι τούτου Δημοκρίτῳ συνεπόμενος, ἐνταῦθα δὲ προλιπὼν τὸν λόγον, ἀλλὰ καὶ τῶν κατὰ ψυχὴν κινήματων καὶ βουλευμάτων ἐκάστῳ καὶ ἡθῶν καὶ παθῶν ἐμφάσεις ἀναλαμβάνοντα συνεφέλκεσθαι, καὶ προσπίπτοντα μετὰ τούτων ὥσπερ ἔμψυχα φράζειν καὶ διαγγέλλειν τοῖς ὑποδεχομένοις τὰς τῶν μεθιέντων αὐτὰ δόξας καὶ διαλογισμοὺς καὶ ὁράς, ὅταν ἐνάρθρους καὶ ἀσυγχύτους φυλάττοντα προσμίξῃ τὰς εἰκόνας· τοῦτο δὲ μάλιστα ποιεῖ δι' αἰέρος λείου τῆς φορᾶς αὐτοῖς γιγνομένης ἀκωλύτου καὶ ταχείας. ὁ δὲ φθινοπωρινός, ἐν ᾧ φυλλοχοεῖ τὰ δένδρα, πολλὴν ἀνωμαλίαν ἔχων καὶ τραχύτητα, διαστρέφει καὶ παρατρέπει πολλὰ τὰ εἰδῶλα καὶ τὸ ἐναργὲς αὐτῶν ἐξίτηλον καὶ ἀσθενὲς ποιεῖ τῇ βραδυτῇ τῆς πορείας ἀμαυροῦμενον, ὥσπερ αὖ πάλιν πρὸς ὀργῶντων καὶ διακαομένων ἐκθρώσκοντα πολλὰ καὶ ταχὺ κοιμιζόμενα τὰς ἐμφάσεις νεαρὰς καὶ σημαντικὰς ἀποδίδωσιν. Siehe dazu Simonetti 2019: 379–382 und Teodorsson 1996: 286–287 (mit Ausführungen zu Demokrits Traumtheorie).

Die sog. *eidola*-Theorie, die davon ausging, dass das Universum voller Bilder war, und die zugleich annahm, dass die lebenden Körper porös, das heißt offen und für Sinnesreize von außen zugänglich waren, sollte eine naturalistische Traumerklärung bieten,¹³⁵ konnte aber (zumindest in der Lesart Demokrits) Elemente inkorporieren, die zumindest die Vorahnung bestimmter Ereignisse ermöglichte.¹³⁶ Dies war wiederum vom materiellen Kontext der unmittelbaren Umgebung und der Beschaffenheit der Luft abhängig, sodass auch hier seelische und körperliche Aspekte wechselseitig aufeinander bezogen waren. In der diskursiven Praxis der bisweilen widersprüchlichen und auch gegeneinander instrumentalisierbaren Traumtheorien war der Gedanke der Wechselbeziehungen materieller/körperlicher und seelischer/geistiger Prozesse¹³⁷ sehr prononciert und selbst da, wo vermeintlich einem Element der Vorzug gegeben wurde, konnte man die anderen Facetten des an der Entstehung von Traumbildern beteiligten Impulses nicht ganz ausschalten oder übergehen. Diese Spannung zwischen verschiedenen Erklärungsmodellen zieht sich wie ein roter Faden durch Plutarchs Werk und kulminiert in seiner Behandlung der göttlichen Dimension der Träume (siehe Abschnitt 2.5.1), wo er versucht, physiologische Erklärungen mit theologischen Deutungen zu versöhnen. In den *Quaestiones convivales* wird Demokrits Haltung¹³⁸ mit Verweis auf die *krasis*-Theorie des Aristoteles abgelehnt,¹³⁹ die den Hauptgrund für Veränderungen der Traumerfahrungen in der körperlichen Konstitution selbst verortete:

Ferner ist das Blut, der wichtigste und mächtigste Bestandteil unseres Körpers, warm und feucht zugleich, dem Alter dagegen fehlt Beides; und so gleicht der Spätherbst dem Alter des Jahresumlaufs, denn die Feuchtigkeit ist noch nicht eingetreten und die Wärme ist nicht mehr kräftig. Diese völlige Vereinigung von Trockenheit und Kälte macht unseren Körper zu Krankheiten geneigt. Mit dem Körper muss notwendig aber auch die Seele leiden, und in Folge der Verdichtung der Lebensgeister die Gabe der Weissagung verdunkelt werden, wie wenn ein trüber Dunst sich auf einen

¹³⁵ Dazu Harris 2009: 229–261.

¹³⁶ Vgl. zu dieser Stelle Näf 2004: 55–56.

¹³⁷ Geist und Seele sind dabei allerdings nicht gleichzusetzen, sondern voneinander zu trennen: Körper und Seele bildeten den irrationalen Bestandteil des Seelischen aus, während Seele und Geist seinen rationalen Aspekt ausmachten. Vgl. Plut. *De gen. Soc.* 591D–E sowie die Ausführungen bei Dillon 1977: 212–213 und Deuse 2010: 182–183.

¹³⁸ Plutarch diskutierte Demokrits Theorie auch an anderen Stellen seines philosophischen Werkes, wobei die Haltung ihm gegenüber durchweg kritisch blieb. Vgl. mit Bezug zur Mantik auch Plut. *De def. or.* 419A und *Adv. Col.* 1123B–C.

¹³⁹ Simonetti hebt deren Bedeutung für Plutarchs Auffassung der Divination insgesamt hervor: „The notion of mixture lies at the very heart of the Chaeronean’s account of prophecy, and is central to his scientific theory of nature at large, as is evident in his explanation of various earthly phenomena. The most relevant instances of the concept of ‘mixture’ in Plutarch’s discussion of oracular divination are the following: the special mixture established between the *pneûma* and the soul; the apt mixture and disposition of the Pythia’s body, a necessary precondition for inspiration; the fitting mixture arising in bodies at the moment of death, which gives prophetic powers to the moribund; the mixture or combination of two distinct movements that constitute inspiration; the mixture between the thoughts of the god and the mortal body and soul of the Pythia, through which the former are disclosed to humans“ (2021b: 39).

Spiegel legt. Daher gibt es keine klaren und deutlichen und erkennbaren Phantasiebilder, so lange sie hart und verdunkelt und eingeschränkt ist.¹⁴⁰

Wie an einer anderen Stelle festgestellt wird, ist der Zustand des Schlafs insgesamt vulnerabel – man kann nicht nur hinterlistig von anderen überwältigt werden,¹⁴¹ sondern wird auch körperlich gesehen insgesamt anfälliger: „Im wachen Zustand sind die Körper viel stärker und widerstandsfähiger, weil sie allseitig mit Lebengeist erfüllt sind, welcher die Sinnesorgane wie ein Instrument anspannt und zusammenhält, und so den Körper kraftvoll und konsolidiert und fest macht.“¹⁴² Im Schlaf, so wird weiter ausgeführt, würde dieser aber seine Widerstandsfähigkeit verlieren und ungleich schwächer werden.¹⁴³ Es geht dabei um eine grundlegende Responsivität des Körpers auf äußere Umstände, die sowohl im Schlaf wie auch im Traum bestimmte Reaktionen zur Folge hat. Diese würden aber auch die Seele nicht unberührt lassen – Körper und Seele sind demnach nicht als voneinander getrennte Bereiche zu denken, sondern bilden gemeinsam mit der materiellen Umgebung eine höchst interaktive Einheit.¹⁴⁴ Die Konzeption einer psychosomatischen Einheit wird später bei der Behandlung der Wahrsagung (Abschnitt 2.5.2) wieder aufgegriffen, wo sich zeigen wird, dass für Plut-

140 Plut. *symp.* 736A–B: ἔτι τὸ μὲν αἷμα κυριωτάτην τῶν ἐν ἡμῖν ἔχον δύναμιν ἅμα καὶ θερμόν ἐστι καὶ ὑγρόν, τὸ δὲ γῆρας ἀμφοῖν ἐνδεές. εἴκοι δὲ τοῦ ἐνιαυτοῦ περιμόντος οἷον γῆρας εἶναι τὸ φθινόπωρον· οὕτω γὰρ ἡκεὶ τὸ ὑγρόν, οὐκέτι δὲ τὸ θερμόν ἔρρωται· δεῖγμα δὲ γεγονὸς ἀτεχνῶς ξηρότητος ἅμα καὶ ψυχρότητος ἐπισηφαλῇ ποιεῖ τὰ σώματα πρὸς τὰς νόσους. τοῖς δὲ σώμασι τὰς ψυχὰς συμπαθεῖν ἀνάγκη, καὶ μάλιστα παχνομένου τοῦ πνεύματος ἀμαυροῦσθαι τὸ μαντικόν, ὥσπερ κάτοπτρον ὁμίχλης ἀναπμπλάμενον. οὐδὲν οὖν τρανὸν οὐδ' ἔναρθρον οὐδ' εὐσημον ἐν ταῖς φαντασίαις ἀποδίδωσι, μέχρι οὗ παχὺ καὶ ἀλαμπές καὶ συνεσταλμένον ἐστίν. Wie Simonetti diesen Zusammenhang reflektiert: „Our soul is endowed with a natural, intrinsic prophetic power, which reflects the images cast from the imaginative faculty. The *mantikon* resents of bodily influences and psychic changes, and its structure and nature are similar to those of a mirror. Moreover, in this passage, the existence and function of the prophetic faculty of the soul becomes even indicative of the kind of interaction existing between the material and the psychic principle: studying the soul's attitude for divination proves a very effective epistemic move for exploring the interconnections between body and soul, and their joint interaction with the external world (...)“ (2019: 380). Gleichzeitig hält Teodorsson fest, dass „Plutarch, who was convinced of the reality of the mantic power, is always ready to warn that dreams are often deceptive and void of reliability because of the changes and alterations in the body (...). This dependency on the state of the body for the nature of dreams is also what is meant in our passage. The influences from the environment do not directly determine the dreams but only indirectly, via our system“ (1996: 296).

141 Vgl. Plut. *Luc.* 16.

142 Plut. *symp.* 666A: μᾶλλον γὰρ ἔρρωται καὶ συνέστηκε καὶ ἀντερείδει τὰ σώματα τῶν ἐγρηγορότων, ἅτε δὴ πᾶσι τοῖς μέρεσι πεπληρωμένα πνεύματος· ὑφ' οὗ καὶ τὰς αἰσθήσεις ἐπιστρέφοντος ὥσπερ ἐν ὀργάνῳ καὶ σφίγγοντος εὐτονον γέγονε καὶ συνεχές αὐτῷ καὶ πυκνὸν τὸ ζῶον. Wie Teodorsson bemerkt, sind die häufigen Bezüge auf Träume und den Schlaf in den „Tischgesprächen“ darauf zurückzuführen, dass in ihnen sehr viele physiologische und medizinische Fragen diskutiert werden und der Einbezug des Schlafs und Traumgeschehens in diese Erörterungen seit langem etabliert war, etwa in der Stoa und bei Aristoteles, die hier einen wichtigen Bezugspunkt abgeben (1990: 62).

143 Vgl. Plut. *symp.* 666B.

144 Dazu Dillon 1977: 222–223.

arch die divinatorische Qualität von Träumen gerade von diesem richtigen ‚Mischverhältnis‘ zwischen körperlichen und seelischen Faktoren abhängt. Diese Interaktion wird dabei zugleich in der Form des Dialogs widergespiegelt, der in gewisser Weise eine literarische Spielart dieser ‚Mischung‘ darstellt, indem unterschiedliche Blickwinkel zusammengebracht und auch ältere Autoren quasi als Dialogpartner integriert werden.¹⁴⁵

Im Grunde lässt sich diese Wechselbeziehung mit dem umschreiben, was Rosa (in anderem Kontext) als „Resonanz“ oder „Resonanzfähigkeit“ bezeichnet.¹⁴⁶ Dabei geht es im Kern um die Frage, wie wir als Individuen unsere Welt erfahren, annehmen und gestalten. Die Weltbeziehung ist dabei grundsätzlich als eine multidimensionale gedacht, „in der sich physische, soziale, emotionale und kognitive Bedeutungen konstitutiv überlagern.“¹⁴⁷ Dies war auch in den bei Plutarch hauptsächlich rezipierten antiken Traumtheorien nicht anders. Und deswegen lassen sie sich gut mit dem hier verfolgten Begriff der Liminalisierungen bezeichnen, da wir es mit graduellen Übergängen und resonanten Rückkopplungen zu tun haben, die Träume nicht eindimensional, sondern multikausal denken. Träume sind, in anderen Worten, in Plutarchs Werk häufig verkörpertes Erfahrungswissen.¹⁴⁸ Sie sind, bildlich gesprochen, ein Resonanzraum, in dem die jeweilige Weltbeziehung eines Individuums zum Ausdruck gebracht und nach ihren jeweiligen Qualitäten analysiert werden kann.

Gegen Ende des Textes *De defectu oraculorum*, findet sich diese Wechselwirkung noch einmal prägnant auf den Punkt gebracht: „Am meisten scheint aber die Einbildungskraft der Seele von den Veränderungen des Körpers beherrscht zu werden und nach ihnen sich zu richten, wie man dies aus den Träumen wahrnehmen kann. Bald leben wir in vielen und mannigfaltigen Traumbildern, bald herrscht wieder eine

¹⁴⁵ Wie König es mit Blick auf die Sprecherrollen in den *Quaestiones convivales* ausdrückt: „(...) Plutarch's authority must be understood as part of a cooperative endeavour: cooperation with his fellow guests, with the authors of the past, with whom they often seem to be entering into dialogue, and even cooperation with his readers, given that one of the main functions of the form as Plutarch uses it is to engage his readers in puzzling and problem-solving and thinking philosophically for themselves“ (2017: 16). Zur Verhandlung religiöser Vorstellungen im Dialog mit kanonisierten Prätexten Platons und Aristoteles' siehe van Nuffelen – wie er deutlich macht: „philosophers interpreted traditional religion and appropriated it as a source of authority for their philosophical project in the Post-Hellenistic period“ (2011: 4). Siehe auch Roskam 2021: 40–44.

¹⁴⁶ Rosa 2016. Diese Theorie, die insgesamt auf die „Weltbeziehungen“ eines Individuums innerhalb eines bestimmten gesellschaftlichen Kontexts abzielt, ist auch produktiv auf antike Verhältnisse angewandt worden. Dazu Scheuermann/Spickermann 2016 sowie Rüpke 2021.

¹⁴⁷ Rosa 2016: 83.

¹⁴⁸ Zur Frage des „embodiment“ vgl. auch die Ausführungen bei Curry 2010: 8–9. Wie de Boeck/Devisch festhalten, „[divination] constitutes a space in which cognitive structures are transformed and new relations are generated in and between the human body (senses, emotions), the social body and the cosmos“ (1994, Hervorhebung im Original). Dies trifft die hier im Werk Plutarchs untersuchten Liminalisierungen bezüglich des Wissens rund um die Divination sehr gut.

gänzliche Ruhe und Stille.“¹⁴⁹ Veränderungen in der Traumerfahrung ließen sich erklären¹⁵⁰ – sie mussten nach Plutarch weder mit göttlicher Fügung noch mit rein psychisch gedachten Ursachen zu tun haben. Schlaf und Traum waren zuvorderst körperliche Zustände, die mit vielfältigen naturräumlichen sowie ernährungsphysiologischen Facetten einhergingen. Deswegen ging es Plutarch um eine ganzheitlich gedachte Analyse des Phänomens Traums, die auch die Seele als zentralen Bereich mit einschloss.

2.3.3 Seele

Ungeachtet der bisherigen Ausführungen, konnte Plutarch der Trennung von Körper und Seele,¹⁵¹ wie sie in der Philosophiegeschichte der Antike viel diskutiert wurde, einiges abgewinnen.¹⁵² An zentralen Stellen seines philosophischen Werkes hat er diese Trennung eigens thematisiert, wie etwa in den mythologischen Exkursen in seiner Abhandlung *De facie quae in orbe lunae apparet*. Dort wird nachdrücklich der Gedanke ausgearbeitet, dass die Seele sich nach dem Tod vom Körper trennt.¹⁵³ „Die Seelennatur“, so führt er aus, „bleibt bei dieser Trennung auf dem Monde zurück und behält noch einige Spuren und Träume vom Leben.“¹⁵⁴ Allerdings ist diese Loslösung nicht so endgültig, wie es den Anschein hat: In dieser kosmologisch-eschatologischen Passage, wo Plutarch einen Mythos über die Seelenreise nach dem Tod erzählt, verwendet er Träume als Metapher für die Spuren des irdischen Lebens, die an der Seele haften bleiben: „die Seele wird vom Geist gebildet, sie selbst bildet den Körper und drückt durch ihre Umhüllung mit demselben seine Gestalt in sich ab, so dass sie auch nach der Trennung von beiden die Ähnlichkeit und den Umriss vom Körper behält, und deswegen mit Recht ‚Schattenbild‘ genannt wird.“¹⁵⁵ Die hier ausgeführte Wechselbezie-

149 Plut. *De def. or.* 437E: μάλιστα δὲ τὸ φανταστικὸν ἔοικε τῆς ψυχῆς ὑπὸ τοῦ σώματος ἀλλοιουμένου κρατεῖσθαι καὶ συμμεταβάλλειν ὡς δῆλόν ἐστιν ἀπὸ τῶν ὀνείρων: ποτὲ μὲν γὰρ ἐν πολλαῖς γιγνόμεθα καὶ παντοδαπαῖς ἐνυπνίων ὀψεσι, ποτὲ δ' αὖ πάλιν πᾶσα γίνεται γαλήνη καὶ ἡσυχία τῶν τοιούτων. Grundlage dieser Bemerkung ist wiederum Aristoteles, der die Fähigkeit zu träumen ebenfalls mit der Einbildungskraft und diese ihrerseits mit der Wahrnehmung verzahnt sah. Vgl. Aristot. *Parv. nat.* 1.459a8–22 und 450a22. Siehe auch Miller 2019: xxxix–xl sowie Flacelière 1974: 164 FN 1, der den Einfluss des Aristoteles (bis hinein in die sprachliche Gestaltung) deutlich unterstreicht.

150 Zur Bedeutung der Erklärung von scheinbar wundersamen Phänomenen in Plutarchs ‚Weltbild‘ siehe Meeusen 2014 (mit Kommentaren zum platonischen Hintergrund 331–332).

151 Siehe dazu Dillon 1977: 194–198.

152 Vgl. Plut. *am.* 764D. Vgl. auch Volpe 2019.

153 Vgl. Plut. *De fac.* 943C.

154 Plut. *De fac.* 944E: λείπεται δ' ἡ τῆς ψυχῆς φύσις ἐπὶ τὴν σελήνην, οἷον ἴχνη τινὰ βίου καὶ ὀνείρατα διαφυλάττουσα. Mit Verweis auf Hom. *Od.* 11, 221–222 und 600.

155 Plut. *De fac.* 945A: ἡ τε ψυχὴ τυπομένη μὲν ὑπὸ τοῦ νοῦ τυποῦσα δὲ τὸ σῶμα καὶ περιπτύσσουσα πανταχόθεν ἐκμάττεται τὸ εἶδος: ὥστε καὶ πολὺν χρόνον χωρὶς ἐκατέρου γένηται, διατηροῦσα τὴν ὁμοιότητα καὶ τὸν τύπον, εἰδωλὸν ὁρθῶς ὀνομάζεται. Auf die Passage folgt eine Behandlung des

hung zwischen Seele und Körper, die auf eine lange Ideengeschichte zurückblicken kann,¹⁵⁶ problematisiert zugleich den Gedanken einer einfachen Trennung oder Lösung. Vielmehr sind wir hier erneut mit einer Liminalisierung konfrontiert, die die scheinbare Polarität zwischen körperlicher und geistiger Natur aufhebt und in der Denkfigur des Schattens oder Schattenbildes zusammenführt. Der kontextuelle Rahmen ist dabei wiederum die Grenzerfahrung schlechthin, nämlich der Tod, der die Schwelle bildet, an der sich Seelen- und Körpernatur voneinander lösen. Allerdings bleibt der Körper nicht nur als schattenhafter Umriss an der Seele haften, sondern auch einige der im Leben gemachten Erfahrungen und gesammelten Eindrücke bleiben in ihr – gleich Träumen.

Dass hier ein Vergleich zu den Träumen gezogen wird, ist insofern signifikant, als implizit ein Analogieverhältnis zum Schattenbild hergestellt wird und die Träume, ebenso wie die Gestalt des abgelegten Körpers, als Zeichen fungieren, die als Spuren des gelebten Lebens übrigbleiben. In gewisser Weise findet hier eine Umkehr des in der Philosophiegeschichte ebenfalls viel diskutierten Zusammenhangs zwischen Wirklichkeit und Traum(erleben) statt, insofern nicht die Frage gestellt wird, ob die vermeintliche Lebenserfahrung nur ein Traumgebilde ist,¹⁵⁷ sondern indem der Traum metaphorisch bemüht wird, um ihn als Zeuge für die einst durchlebten Erfahrungen und Ereignisse aufzuführen. Plutarch elaboriert diesen Gedankengang und gibt ihm eine moralisierende Note, indem deutlich gemacht wird, dass die Träume auch Spuren alter Leidenschaften und emotionsgeleiteter Begierden aufweisen können, die bestimmte Seelen nicht zur Ruhe kommen lassen und auch in einer neuen Inkarnation weiter begleiten werden.¹⁵⁸ Er führt damit einen auch an anderen Stellen seines Werkes geäußerten Gedanken weiter aus, dass unstete und geschäftige Personen bereits zu Lebzeiten von ihren Träumen aufgerüttelt werden und selbst in dem für die Ruhe bestimmten Schlaf keine Erholung finden würden.¹⁵⁹

Die in diesem Zusammenhang am häufigsten thematisierte historische Persönlichkeit war bei Plutarch der Athener Stratege Themistokles, dessen Behauptung, das Siegesdenkmal des Miltiades lasse ihn nicht schlafen, als Ausweis seines überbordenden Ehrgeizes gesehen wird.¹⁶⁰ Schlaflosigkeit ist demnach eine Symptomatik, die nicht nur mit Ernährung (oder einem ausschweifenden Lebensstil) zu tun hat, sondern die

mythischen Endymion, als „Beispiel für all jene, welche aufgrund ihres zuchtlosen Lebens im Schlafe in unruhigen Träumen an das Leben erinnert werden“ (Näf 2004: 93).

156 Häufig wird in der Diskussion der verschiedenen philosophischen Schulen, die sich zur Natur der Seele sowie ihrem Verhältnis zum Körper äußerten, die Betonung auf die praktische Ethik und die Frage gelegt, wie man nach antiker Sichtweise jeweils ein gutes Leben führen oder erreichen konnte – dabei gab es durchaus Ansätze, die den Zusammenhang von Seele und Körper um ihrer selbst Willen verstehen wollten und dementsprechend konzeptionalisierten. Siehe dazu Shields 2018: 33.

157 Dazu Krovoza 2018: 6–7.

158 Vgl. Plut. *De fac.* 945B–C.

159 Vgl. Plut. *De. fac.* 945B.

160 Siehe Plut. *De prof. in virt.* 84B; vgl. auch *De cap. ex inim.* 92C; *Reg. et imp. apophth.* 185 A; *Praec. ger. reipub.* 800B. Außerdem unten Kap. 3.3.2.

Rückschlüsse auf innere geistige Vorgänge und die Beschaffenheit der Seele selbst zulässt. Dies war für Plutarch umso bedeutender, als er damit einen Indikator an der Hand hatte, der besonders für die Charakterisierung historischer Persönlichkeiten bedeutsam sein konnte.¹⁶¹

Darüber hinaus eröffnete dies aber zugleich die Möglichkeit, die diskursive Praxis der Philosophie, und hier vor allem der Ethik, stärker mit dem gesammelten Wissen über die „psychobiologischen“ Seiten des Traumgeschehens zusammenzubringen.¹⁶² Eine Personengruppe, die dabei – jenseits der oben genannten – häufig in Plutarchs Werk erscheint, sind die ‚abergläubischen‘ Menschen (s. dazu 2.4.1).¹⁶³ Sie würden, gleich den ehrgeizigen und von ihren Leidenschaften bestimmten Individuen, keinerlei Erholung im Schlaf finden, sondern stattdessen von Furcht und beunruhigenden Träumen gequält werden.¹⁶⁴ Die Träume werden damit zu einem Spiegel der seelischen Verfasstheit. Analog zu der Art und Weise, wie sie als Indikatoren für körperliche Befindlichkeiten und Krankheiten herangezogen werden können, können sie so zugleich zum Ausweis eines tugendhaften Lebens werden – oder aber seines Gegenteils. Dies hat einerseits mit der Doppelnatur des Traums zu tun – er steht zwischen Seele und Körper –, aber auch mit der der Natur der Begierden und dem liminalen Zustand des Schlafs:

(...) denn bei Tage blickt das Laster nach außen und bildet sich nach Andern, schämt sich und verbirgt seine Leidenschaften, gibt sich auch nicht gänzlich seinen Trieben hin, sondern widerstrebt und kämpft ihnen oftmals entgegen; im Schläfe aber entflieht es der Sitte und dem Gesetz; fern von aller Furcht und Scheu weckt es jegliche Begierde, erregt Bosheit und Wollust; dann will es die Mutter beschlafen, wie Platon sagt, oder erregt die Lust nach verbotenen Speisen, es enthält sich keiner Handlung und genießt, so weit es möglich ist, des Verbotenen, in der Phantasie und in Bildern, die sich nie mit irgend einer Lust oder mit der völligen Befriedigung der Begierde endigen, sondern nur die Leidenschaften aufzuregen und heftiger zu machen vermögen.¹⁶⁵

¹⁶¹ Vgl. auch seine Bemerkung über Sulla in *An seni* 786D–E.

¹⁶² Dazu Dodson 2009: 43–44. Zum Begriff: Cox Miller: „One [theory] was psychobiological and attempted to naturalize the phenomena of sleep and its attendant phantasms; the other was theological and connected the dreaming soul with an invisible but very real realm of spiritual beings – angels, daemons, gods“ (1994: 42). Vgl. auch Harris 2009: 225–226.

¹⁶³ Dies hat Brenk 1977: 16–17 ausgearbeitet.

¹⁶⁴ Siehe Plut. *De virt. et vit.* 100F. Vgl. Harrisson 2013: 186.

¹⁶⁵ Plut. *De virt. et vit.* 100F–101A: μεθ' ἡμέραν μὲν γὰρ ἔξω βλέπουσα καὶ συσχηματιζομένη πρὸς ἑτέρους ἢ κακία δυσωπεῖται καὶ παρακαλύπτει τὰ πάθη, καὶ οὐ παντάπασι ταῖς ὁρμαῖς ἐκδίδωσιν ἑαυτὴν ἀλλ' ἀντιτείνει καὶ μάχεται πολλάκις· ἐν δὲ τοῖς ὕπνοις ἀποφυγοῦσα δόξας καὶ νόμους καὶ πορρωτάτω γενομένη τοῦ δεδιέναι τε καὶ αἰδεῖσθαι, πᾶσαν ἐπιθυμίαν κινεῖ καὶ ἐπαρεγείρει τὸ κακόηθες καὶ ἀκόλαστον, μητρί τε γὰρ ἐπιχειρεῖ μίγνυσθαι, ὥς φησιν ὁ Πλάτων, καὶ βρώσεις ἀθέσμους προσφέρεται καὶ πράξεως οὐδεμιᾶς ἀπέχεται, ἀπολαύουσα τοῦ παρανομεῖν ὡς ἀνυστόν· ἔστιν εἰδώλους καὶ φάσμασιν εἰς οὐδεμίαν ἡδονὴν οὐδὲ τελείωσιν τοῦ ἐπιθυμοῦντος τελευτῶσιν. Βάλλὰ κινεῖν μόνον καὶ διαγρῑαίνειν τὰ πάθη καὶ τὰ νοσήματα δυναμένης. Der Platonbezug stammt aus *rep.* 571d. Ziel des (womöglich fragmentarischen) Textes ist es zu zeigen, dass das Glück aus der Seele und damit dem Inneren selbst kommt (und nicht aus Äußerlichkeiten besteht). Das Laster hingegen ist ein Begleiter, der die Menschen am Tag, v. a. aber in der Nacht heimsucht. Vgl. Klaerr/Philippon/Sirinelli 1989: 248.

Plutarch folgt damit hauptsächlich Platon,¹⁶⁶ der schon in klassischer Zeit an einer prominenten Stelle eine Traumtheorie formuliert hatte, die in gewisser Weise die Theorie der „Tagesreste“, wie sie von Freud formuliert wurde, vorwegnimmt, sowie manche Traumnarrative als Ausdruck unterdrückter Triebe deutet, die im Wachzustand von den allgemeinen Gesetzen und Bräuchen zurückgehalten werden.¹⁶⁷ Nicht so im Traum, wo in vielfacher Hinsicht eine Transgression geschieht: Platon bezieht sich hier auf Träume von aus seiner Sicht moralisch wie intellektuell korrumpierten Menschen, die besonders häufig von solchen Träumen heimgesucht würden, in denen triebgesteuerte Lüste zum Vorschein kommen:¹⁶⁸

Die im Schlaf sich regen, wenn der andere Seelenteil schläft, der vernünftige, ruhige, der Herrscher über den anderen Teil; der tierhafte und wilde dagegen, von Speise oder Trunk übertoll, springt auf, schüttelt den Schlaf ab, will fort und seinen Lüsten frönen. In solcher Stimmung wagt er – du weißt es ja – alles, als ob er gelöst und befreit wäre von jeder Einsicht und Scheu. So versucht er, der eigenen Mutter, wie er glaubt, beizuwohnen – ohne jedes Zaudern – oder sonst einem Menschen, Gott oder Tier; er nimmt jede Blutschuld auf sich und enthält sich keiner Speise: kurz, er schreckt vor keiner Torheit zurück oder Schandtat.¹⁶⁹

Weder vor Inzest¹⁷⁰ noch intimen Umgang mit Tieren oder gar Göttern würde der Träumer bei solchen Träumen zurückschrecken – es ist, als wäre er hier der reglementierten Poliswelt enthoben. Dadurch erhält das Traumgeschehen einen gefährlichen, jedenfalls potentiell devianten Charakter, den es, wenn nicht ganz abzuwehren,

¹⁶⁶ Vgl. Simonetti 2019: 372.

¹⁶⁷ Siehe Plat. *rep.* 571c–d. Zur Stelle s.u. sowie Guidorizzi 2015: 222. Ebenso Gehring 2018: 173 und Harris 2009: 160–164. Zur Theorie der Tagesreste vgl. Freud 1900: 170. Bei Freud geht es v.a. um den Begriff des Unbewussten, der in antiken Auffassungen keine Rolle spielt: „Das Unbewusste ist das eigentlich real Psychische, uns nach seiner inneren Natur so unbekannt wie das Reale der Außenwelt, und uns durch die Daten des Bewußtseins ebenso unvollständig gegeben wie die Außenwelt durch die Angaben unserer Sinnesorgane“ (Freud 1900: 617).

¹⁶⁸ Dazu vgl. Bittrich 2014: 18–22.

¹⁶⁹ Plat. *rep.* 571c–d (Übers. K. Vretska): τὰς περὶ τὸν ὕπνον, ἣν δ' ἐγώ, ἐγειρομένης, ὅταν τὸ μὲν ἄλλο τῆς ψυχῆς εὐδῇ, ὅσον λογιστικὸν καὶ ἡμερον καὶ ἄρχον ἐκείνου, τὸ δὲ θηριώδες τε καὶ ἄγριον, ἡ σίτων ἡ μέθης πλησθέν, σκιρτᾷ τε καὶ ἀπωσάμενον τὸν ὕπνον ζητῇ ἰέναι καὶ ἀποσιμπλάναι τὰ αὐτοῦ ἡθ-οῖσθ' ὅτι πάντα ἐν τῷ τοιοῦτῳ τολμᾷ ποιεῖν, ὡς ἀπὸ πάσης λελυμένον τε καὶ ἀπηλλαγμένον αἰσχύνης καὶ φρονήσεως. μητρί τε γὰρ ἐπιχειρεῖν μείγνυσθαι, ὡς οἶεται, οὐδὲν ὀκνεῖ, ἀλλ' ὅτε ὅπου ἄνθρωπων καὶ θεῶν καὶ θηρίων, μαιφονεῖν τε ὅτιοῦν, βρώματός τε ἀπέχεσθαι μηδενός· καὶ ἐνὶ λόγῳ οὔτε ἀνοίας οὐδὲν ἐλλείπει οὔτ' ἀναισχυντίας. Dazu Trampedach 2015, der diesen „Exkurs“ des Sokrates in der *Politeia* folgendermaßen in Platons Traumtheorie einordnet: „Demnach ereignen sich die wahren Träume, wenn sich ein besonnener Mensch in einer reinen Verfassung, d.h. unbeschwert von übermäßigem Wein- und Speisegenuß zur Ruhe begibt. Dann kommt im Schlaf der vernünftige und dem Göttlichen zugewandte Teil der Seele zur Geltung und hat Verkehr mit der Wahrheit, während die ruchlosen, etwa inzestuösen oder sodomistischen Traumbilder, an denen sich angeblich der begehrlische Seelenteil erfreut, ferngehalten werden (...). Der Träumende kann durch seinen Lebenswandel die mantische Qualität seiner Träume beeinflussen“ (Trampedach 2015: 205).

¹⁷⁰ Dazu allgemein Guidorizzi 2015: v.a. 227–229.

so doch wenigstens einzudämmen gilt.¹⁷¹ Der Einzelne war also mit einer liminalen Erfahrung konfrontiert, die verstörend wirken konnte. Es kam auf den persönlichen Umgang mit diesen Traumbildern und -inhalten an, ob sie auch in der Wirklichkeit, d. h. der Wachwelt, eine Wirkung entfalteten oder aber eingedämmt und selbstreflektierend auf den eigenen Lebensvollzug angewendet werden konnten.¹⁷²

Der Traum war damit ein Themenfeld, das in besonderer Weise moralisierend gedeutet und diskutiert werden konnte. Plutarch selbst hat dies erkannt und etwa in seiner Schrift *De profectibus in virtute* ausgearbeitet. Gleich zu Beginn der Abhandlung stellt er Überlegungen zu der Frage an, ob man die Entwicklung zur Tugendhaftigkeit hin selbst bemerken könne oder ob sie nicht eher ein langwieriger Prozess sei, der fast unbeachtet vonstatten geht. Er bemüht dabei einen Vergleich mit Schlaf und darin auftretenden Träumen:

Wenn aber die Veränderung so schnell und so bedeutend wäre, dass Der, welcher in der Frühe der Lasterhafteste war, am Abend der Beste wäre, oder (wenn eine solche Veränderung etwa statt finden könnte) Einer, der als ein schlechter Mensch eingeschlafen, als ein Weiser erwachte, und die gestrigen aus der Seele gewichenen Torheiten und Täuschungen anreden könnte:

Trugvolle Träume, fahrt dahin! Nichts wart ihr!

Wer sollte den großen Unterschied, der in ihm vorgegangen ist, und die nun mit einemmal strahlende Einsicht nicht bemerken?¹⁷³

Das Gedankenbild inszeniert den Schlaf als eine bewusstseinsweiternde, selbstreflexive Instanz, die einen Umschlag von einem niederen moralischen Status hin zu einem höhergestellten, besseren bedeutet. Der oben ausgeführte Gedanke, dass die Nacht (und mit ihr der Schlaf) die niederen Triebe zum Erwachen bringt, wird dabei

171 Die Traumtheorie Platons ist deutlich komplexer und hier lediglich verkürzt wiedergegeben. Die Fähigkeit der Seele, divinatorische Einsichten zu entwickeln, hängt bei ihm stark mit der Vorstellung zusammen, dass die Seele aus unterschiedlichen (nämlich drei) Bestandteilen zusammengesetzt ist, die allesamt an kognitiven Prozessen Anteil haben. Der niederste, tierische Teil der Seele weckt die oben angesprochenen Triebe, allerdings kann er im Schlaf zugleich – anders als in der oben zitierten Passage – beruhigt werden und sich im Einklang mit den anderen Seelenteilen ‚bewegen‘. Dadurch würde es zugleich möglich, dass dieser Seelenteil seine eigenen Einsichten entwickelt – nämlich die Divination im bzw. durch den Traum. Siehe dazu Plat. *Tim.* 70e–71e. Allgemein Struck 2014: 310–312 und 319–322.

172 Vgl. dazu auch Addey 2014: 262–263 mit Bemerkungen zur weiteren antiken Rezeptionsgeschichte von Platons Theorie.

173 Plut. *De prof. in virt.* 75D–E: ὥστε τὸν πρῶτ' ἀκρίστον ἐσπέρας γεγόνενα κράτιστον, ἢ ἂν οὕτω τινὶ συντύχη τὰ τῆς μεταβολῆς, καταδαρθόντα φαῦλον ἀνεγρέσθαι σοφὸν καὶ προσεπειῖν ἐκ τῆς ψυχῆς μεθεικότα τὰς χυζῆς ἀβελτερίας καὶ ἀπάτας

ψευδεῖς ὄνειροι, χαίρετ'· οὐδὲν ἦτ' ἄρα,

τίς ἂν ἀγνοήσειεν ἑαυτοῦ διαφορὰν ἐν αὐτῷ τοσαύτην γενομένην καὶ φρόνησιν ἀθρόον ἐκλάμψασαν; Der zitierte Vers ist Eur. *Iph. T.* 569 entnommen. Die Passage insgesamt reiht sich in eine Vielzahl von Beispielen ein, die Plutarch in seinem Traktat verwendet, um die Widersprüche der stoischen Lehre vorzuführen. Siehe insgesamt dazu Klaerr/Philippon/Sirinelli 1989: 145–153.

umgekehrt. Diese imaginativ (und nur hypothetisch) formulierte Denkfigur findet ihre Entsprechung in einer andersgewendeten Interpretation, die das von Platon herstammende Bild der Nacht als Freiraum der ungezügelten Triebe und Vorstellung dergestalt umdeutet, dass die Sinne – und vor allem die Sehfähigkeit – nachts weniger gut funktionieren und damit weitaus weniger verführerischen Eindrücken ausgesetzt seien. Die Nacht erhält erst vor diesem Hintergrund ihr introspektives Potential: „Die Nacht aber, welche die meisten Anlässe zur Raserei wegnimmt, bringt die Natur in eine andere Richtung, und besänftigt sie, und lässt sie nicht durch den Anblick in Wildheit geraten.“¹⁷⁴ Die Liminalisierungen, mit denen wir es in der diskursiven Praxis rund um die Nacht, den Schlaf und den Traum zu tun haben, konnten so in unterschiedlicher Weise und in bisweilen gegensätzliche Stoßrichtungen vorgenommen werden, sodass sie – je nach Blickwinkel – auch positiv oder negativ besetzt werden konnten.

Dass dies in der Tat Teil einer moralisierenden, philosophischen diskursiven Praxis war, wird in der genannten Schrift auch dadurch deutlich, dass Plutarch Träume als einen wichtigen moralischen Indikator anführt – in diesem Fall unter Berufung auf die Stoa: Plutarch verweist dabei zunächst auf den Gründer der stoischen Schule, Zeno:¹⁷⁵

Auch Zenos Ausspruch lässt sich hier in Betracht ziehen. Er behauptete nämlich, Jeder könne aus den Träumen seine Fortschritte gewahr werden: wenn er nämlich sehe, dass er im Schlaf an keiner schändlichen Handlung Gefallen finde, nichts Schlechtes und Ungerechtes billige oder verübe, sondern wenn, wie in dem klaren Grund eines ruhigen und stillen Wassers, die Einbildungskraft und das Empfindungsvermögen der Seele, geläutert durch die Vernunft durchschimmere.¹⁷⁶

Darin liegt das eigentliche Erkenntnispotential der Träume begründet, dass ihre Inhalte Rückschlüsse auf den moralischen Fortschritt des Träumers zulassen. Sie werden in dieser Lesart zu einem Medium, das Einsicht vermitteln und zu einer tieferliegenden,

174 Plut. *symp.* 654E: ἡ δὲ νύξ τὰ πλεῖστα καὶ μανιδέστατα τῶν ἔργων ἀφαιροῦσα παράγει καὶ κατευνάζει τὴν φύσιν, οὐκ ἐξοκέλλουσ' ὑπὸ τῆς ὀψεως εἰς ὕβριν. Dazu passt, dass Plutarch vorher explizit auf Platon verweist: „Denn der Blick ist, wie Platon sagt, der reizbarste unter allen Eindrücken, die wir durch den Körper erhalten, und reizt durch die Nähe des Anblicks die Seele mit Macht zu wollüstigen Vorstellungen und immer neuen Begierden.“ – ‘ὄψις γὰρ ἡμῖν ὀξύτατη τῶν διὰ τοῦ σώματος ἔρχεται’ κατὰ τὸν Πλάτωνα ‘παθημάτων’ καὶ σφόδρα ταῖς ἐγγύς φαντασίαις τὴν ψυχὴν ἐγείρουσα πρὸς τὰ εἰδῶλα τῆς ἡδονῆς, καὶνὴν αἰεὶ ποιεῖ καὶ πρόσφατον ἐπιθυμίαν (Plut. *symp.* 654D–E). Vgl. Plat. *Phaidr.* 250D – dazu Teodorsson 1989: 359–360.

175 Zu ihm auch die Bemerkung in Plut. *De Al. Magn. fort.* 329B, wo auf sprachlicher Ebene eine Traummetapher bemüht wird.

176 Plut. *De prof. in virt.* 82F: ὅρα δὲ καὶ τὸ τοῦ Ζήνωνος ὁποῖόν ἐστιν. ἡξίου γὰρ ἀπὸ τῶν ὄντων ἕκαστον αὐτοῦ συναισθάνεσθαι προκόπτοντος, εἰ μήθ' ἡδόμενον αἰσχροῦ τι ἐαυτὸν μήτε τι προσείμενον ἢ πράττοντα τῶν δεινῶν καὶ ἀτόπων ὁρᾷ κατὰ τοὺς ὕπνους, ἀλλ' οἷον ἐν βυθῷ γαλήνης ἀκλύστου καταφανεῖ διαλάμπει τῆς ψυχῆς τὸ φανταστικὸν καὶ παθητικὸν διακεχυμένον ὑπὸ τοῦ λόγου. Vgl. *SVF* I 234. Plutarch selbst führt diese Ausführungen Zenos auf die oben zitierte Platon-Stelle zurück, vgl. Plut. *De prof. in virt.* 83A und Plat. *rep.* 571c. Wie genau diese Sichtweise auf Träume in die nur fragmentarisch erhaltene Philosophie Zenos zu integrieren ist, ist nicht klar. Zu dieser allgemein Curnow 2010: 96–99.

seelischen Wahrheit vorzudringen hilft.¹⁷⁷ Einen zukunftsweisenden oder gar göttlichen Impuls sucht man hier vergebens; man findet die Träume aber nun auch nicht länger als in nächtliche, geistige Bilder übersetzte körperliche Symptome. Sie erhalten eine eigene Beweiskraft, die gegen jene ins Feld geführt wird, die behaupteten, dass sich Fortschritte in der Tugend nicht bemerken ließen und die davon ausgehen, dass es entweder nur gänzlich tugendhafte Menschen oder aber nur moralisch verkommene gibt.¹⁷⁸ Als ethische Schrift über den moralischen Fortschritt interessiert sich *De profectibus in virtute* naturgemäß für Träume als Indikatoren der charakterlichen Entwicklung. Die diagnostische Funktion der Träume wird hier ins Ethische gewendet – sie zeigen nicht körperliche, sondern seelische Zustände an. Plutarch geht von liminalen, uneindeutigen Übergängen aus, die die Tugend hauptsächlich danach bemisst, ob sie von dem Einzelnen reflektiert und als solche erkannt werden kann. Es gibt graduelle, relational gedachte Abstufungen, deren Wirklichkeit gerade darin besteht, dass sie als Traumbilder auftreten und zu einer Reaktion herausfordern. Die Art der Reaktion bestimmt den eigentlichen ‚Fortschritt in der Tugend‘ und macht die ethische Seite der Traumerfahrung aus.

Untermauert wird diese philosophische Grundhaltung mit einem Vergleich:

Wie nun gut abgerichtete Zugtiere selbst dann nicht, wenn der Wagenlenker die Zügel losgelassen, vom Weg abgehen und ihn verlassen werden, sondern so wie sie gewöhnt sind, in Ordnung vorwärts gehen und ohne Anstoß auf dem Weg bleiben: so werden auch Diejenigen, deren unvernünftiges Wesen durch die Vernunft zur Ruhe und Ordnung gebracht ist, nicht leicht mehr weder im Schläfe noch aus Krankheit in ihren Begierden auf unerlaubte Weise ausschweifen, sondern fest bei der Gewohnheit bleiben, welche ihrer Aufmerksamkeit Kraft und Stärke verleiht. Denn wenn die Vernunft selbst den Körper und dessen Teile durch die Übung in der Gefühllosigkeit (Apathie) sich unterwürfig machen kann, sodass die Augen beim Mitleid sich der Tränen enthalten, das Herz aus Furcht nicht schlägt, beim Anblick schöner Jünglinge oder Mädchen keine unzüchtigen Regungen entstehen und uns belästigen: warum sollte nicht noch eher die Übung in Absicht auf die Leidenschaften der Seele unsere Einbildungskraft gleichsam glätten und bilden und alle Regungen selbst im Schläfe unterdrücken?¹⁷⁹

177 Zum Wahrheitsbegriff Plutarchs in diesem Zusammenhang Ferrari 2005: 14–15.

178 Dazu Wright, der deutlich macht, dass es sich dabei keineswegs um eine gegen die Stoa gerichtete Polemik handelt, sondern dass es Plutarch hauptsächlich darum ging zu zeigen, dass moralische Fortschritte sowohl möglich als auch beweisbar seien (2008: 138). Allgemein Roskam 2005.

179 Plut. *De prof. in virt.* 83A–C: ὥσπερ οὖν τὰ πεπαιδευμένα καλῶς τῶν ὑποζυγίων οὐδ' ἂν ἀφῇ τὰς ἡνίας· ὁ ἄρχων, ἐπιχειρεῖ παρατρέπεσθαι καὶ ἀπολείπειν τὴν ὁδόν, ἀλλ' ὥσπερ εἴθισται πρόεισιν ἐν τάξει, διαφυλάττοντα τὴν πορείαν ἀπταιστον, οὕτως οἷς ἂν εὐπειθὲς τὸ ἄλογον ἤδη καὶ πρᾶσον γεγονὸς ὑπὸ τοῦ λόγου καὶ κεκολασμένον, οὔτε καθ' ὕπνου οὔθ' ὑπὸ νόσων ἔτι ῥαδίως ἐξυβρίζειν ἢ παρανομεῖν ἐθέλει ταῖς ἐπιθυμίαις, ἀλλὰ τηρεῖ καὶ διαμνημονεύει τὸν ἐθισμόν, ἰσχυρὸν ἐμποιοῦντα τῇ προσοχῇ καὶ τόνον. εἰ γὰρ καὶ τὸ σῶμα τῇ ἀσκήσει τῆς ἀπαθείας ὑπῆκοον ἑαυτὸ καὶ τὰ μέρη παρέχειν πέφυκεν, ὡς ὀφθαλμοὺς τε πρὸς οἶκτον ἴσχεσθαι δακρύων καὶ καρδίαν πηδήματος ἐν φόβοις, αἰδοῖα τε σωφρόνως ἔχειν ἀτρέμα καὶ μηδὲν ἐνοχλεῖν παρὰ καλοῖς ἢ καλαῖς, πῶς οὐ μᾶλλον εἰκός; ἐστὶ τῆς ψυχῆς τοῦ παθητικοῦ τὴν ἀσκήσιν ἐπιλαβομένην οἷον ἐκλεαίνειν καὶ συσχηματίζειν τὰ φαντάσματα καὶ τὰ κινήματα μέχρι τῶν ὕπνων πιέζουσιν;

Auf den ersten Blick haben wir es an dieser Stelle mit einer durch und durch stoischen Sichtweise zu tun: die Stoiker glaubten, dass es möglich (wenn auch schwierig) sei, einen Zustand der Gefühlslosigkeit (der Apatheia) zu erreichen.¹⁸⁰ Dies war das Ziel der Selbstformung beziehungsweise der damit verbundenen „Existenzkünste“ oder „Selbsttechniken“¹⁸¹, die Foucault als ein Charakteristikum von Plutarchs Zeit herausgearbeitet hat. Tatsächlich ist auch Plutarch daran gelegen, den Gedanken stark zu machen, dass man sich selbst durch Übung und Reflexion moralisch schulen und von den negativen Leidenschaften freihalten könnte. Dies war aber keineswegs eine emotionslose Angelegenheit, wie es die eben zitierte Passage nahelegt.

Wie einige der besten Kenner von Plutarchs Rezeption der stoischen Philosophie, Babut und Opsomer, überzeugend gezeigt haben, war und blieb der Rahmen des Nachdenkens über die Seele bei Plutarch immer ein platonischer.¹⁸² Für Plutarch bestand die Vernunft gerade darin, dass man lernt, das rechte Maß zwischen verschiedenen, oppositionell gelagerten Leidenschaften bzw. Gedankenimpulsen zu finden. Die Seele ist gerade nicht monolithisch zu denken¹⁸³ – und es gibt demnach auch keine rein vernünftigen und moralisch korrumpierten Seelen. Die Seele ist immer beides zugleich: rational und irrational, vernunftgesteuert und emotionsgeleitet.¹⁸⁴ Der Schlüssel zur rechten Mitte zwischen diesen in unterschiedliche Richtungen führenden Impulse ist Plutarch zufolge, dass man sich der irrationalen Seiten der Seele bewusst wird.¹⁸⁵ Und es ist in diesem Kontext, dass die Träume für ihn ein entscheidendes philosophisches Gewicht erhalten: Sie waren ein Mittel, um zur Selbsterkenntnis zu gelangen. Wenn man sich der irrationalen Substanz seiner Träume bewusst würde, dann würde man durch Selbstreflexion und beständige Schulung der eigenen Begierden dahin gelangen können, dass man seinen Traumbildern emotionsloser und mit größerer Gelassenheit begegnet. Angelehnt an Platon entwickelt Plutarch einen Gedanken, wonach die Träume als eine Art moralische Überprüfungsinstanz fungieren können.

Wie wir im Laufe der vorliegenden Studie noch diskutieren werden, beschränkte sich die Rolle der Träume im Werk Plutarchs nicht auf diese Funktion, aber sie spielte durchgängig eine wichtige Rolle. Nicht zuletzt sollte auch – auf einer Metaebene – die Auseinandersetzung mit dem und die Lektüre vom Leben großer Männer zur eigenen moralischen Bildung und Festigung beitragen. Träume hatten ihren Platz in diesen Leben nicht zuletzt deswegen, weil sich anhand ihrer der moralische Charakter und der Grad der Vernunft der jeweiligen Protagonisten ablesen – und mit der eigenen Einstellung zu Träumen und zum Umgang damit vergleichen – ließ. Diese ethische Dimension der Traumdeutung, die hier anhand von *De profectibus* entwickelt wurde,

¹⁸⁰ Vgl. dazu Alexiou 1998 mit einer vergleichenden Analyse mit den Biographien.

¹⁸¹ Foucault 1989a: 18.

¹⁸² Babut 1969; Opsomer 2005. Wobei dieses Nachdenken sich nicht in einer reinen Nachahmung erschöpfte, sondern auch Differenzen aufwies. Dazu Brenk 1998: 3–4.

¹⁸³ Vgl. Roskam 2021: 62–63.

¹⁸⁴ Siehe Corlu 1970: 71.

¹⁸⁵ Vgl. Plut. *De ad. at am.* 61D, mit den Ausführungen bei Opsomer 2014: 96.

wird im folgenden Abschnitt über die Wissensträger eine soziale Wendung erfahren. Denn die Frage, ob jemand seine Träume vernunftgemäß reflektiert oder sich abergläubisch von ihnen beherrschen lässt, ist bei Plutarch immer auch eine Frage der Bildung und sozialen Positionierung. Der Grad der Leidenschaften, die anhand von Träumen sichtbar werden, ist ein höchst relationaler, der sich sowohl nach der Art der Leidenschaften untersuchen, wie auch im Vergleich mit anderen Individuen bestimmen lässt.¹⁸⁶ Dementsprechend gibt es Plutarch zufolge graduelle Unterschiede, wie mit den jeweiligen eigenen Träumen umgegangen wird – je tugendhafter eine Person ist, desto weniger werden ihn/sie die Traumbilder erschrecken, während diejenigen, die ihre Seele vernachlässigt hätten, von angsterfüllten Träumen heimgesucht würden.¹⁸⁷

Wie Brenk richtig erkannt hat,¹⁸⁸ war Plutarch in Zeilen wie diesen, die auch mit dem Beginn von *De superstitione* verglichen werden können,¹⁸⁹ daran gelegen, die ‚abergläubischen‘ Menschen zu kritisieren, nicht aber den philosophischen Wert der Träume in Frage zu stellen.¹⁹⁰ Allerdings steht dabei weniger deren prophetischer Charakter im Vordergrund, den Brenk hauptsächlich betont hat, sondern es geht grundsätzlich um die Frage der Erkenntnisfähigkeit durch Träume, die nicht unmittelbar auf die Zukunft (oder zukünftige Ereignisse) gerichtet ist, sondern auf den Charakter eines Menschen. Plutarch verfolgte eine zutiefst ethische Lesart von Träumen, die sich – zumindest bezogen auf die philosophischen Texte – nicht nach einem Schema wahr/falsch oder bedeutungstragend/bedeutungslos klassifizieren ließen, sondern die potentiell immer Aufschluss über die Seele eines Einzelnen geben konnte.

186 Vgl. Plut. *De prof. in virt.* 83E.

187 Siehe Plut. *De prof. in virt.* 85D.

188 Vgl. Brenk 1977: 16.

189 Siehe Defradas/Hani/Klaerr 1985: 242.

190 Darin thematisierte Plutarch u. a. ‚abergläubische‘ Menschen, die am Morgen nur aufstehen, um sich zum nächsten Seher oder Traumdeuter zu begeben, um zu erfahren, wie sie am effektivsten jenen Übeln entgingen, die sie nachts in ihren angeblichen Träumen gesehen hatten. Siehe Plut. *De superst.* 165F–166 A (dazu Veyne 1999: 439–440; Brenk 1977: 16; außerdem Brenk 2017a: 22–24). Wie Brenk ausführt, ging es Plutarch in dem angesprochenen Text allerdings lediglich um den stereotypen Charakter des abergläubischen Menschen – eine Aussage über Träume als solche und deren Wahrheitsgehalt wäre damit dezidiert nicht verknüpft, zumal sich Plutarch an anderen Stellen differenzierter äußerte. Vermeintliche Inkonsistenzen im Werk Plutarchs werden von Brenk auch z.T. unter Verweis auf eine mögliche Chronologie der Schriften und eine intellektuelle Entwicklung des Autors zurückgeführt, wobei Brenk selbst klar ist, dass diese Argumentation selbst ihre Schwächen hat, da die Datierungsfragen höchst kontrovers und unsicher sind (1977: 9–17); generell zur Problematik der chronologischen Ordnung Schorn 2022: 670–671; zum Versuch einer Chronologie auch Sirinelli 2000: 285–287. Mit Blick auf die Stereotype, die in diesen Debatten verhandelt wurden, mag man an eine alte Tradition denken, die bis zu Theophrast und Platon zurückführte. In seiner kurzen Schrift, „Charaktere“, stellte Theophrast ebenfalls abergläubische Menschen als solche dar, die nach einer Vision oder einem Traum zum Marktplatz zu Gauklern und Trauminterpreten gingen, um zu erfahren, zu welchem Gott sie beten sollten, um mögliches Unheil abzuwenden (Theophr. *char.* 16,10–11). Nach Plat. *rep.* 2,364b–c gingen diese ‚Dienstleister‘ auch von Haus zu Haus, vorwiegend zu reichen Leuten, um ihnen u. a. wahrzusagen. Diese Kritik wird auch in Cic. *div.* 1,132 geäußert, die sich v. a. gegen eine bestimmte Klasse niederer Wahrsager richtete.

Die Träume können eine irrationale und rationale Substanz haben, emotionslos wird man ihnen nie gegenüberstehen können¹⁹¹ – es geht aber darum, dass der rationale Umgang mit ihnen die Oberhand behält. Die Seele besitzt nach Plutarch zwei Seiten,¹⁹² die miteinander verbunden sind: die ungeordnete Urseele und eine durch Intellekt oder Vernunft geschulte, verkörperte Seele. Davon unabhängig existiert eine transzendente Weltseele. Gott ist den materiellen Dingen entzogen,¹⁹³ aber die Seele kann einen Teil der göttlichen Rationalität aufnehmen (ohne jemals gänzlich rational zu werden). Gott ist damit zugleich in der Seele präsent.¹⁹⁴ Die Seele muss aber weiterhin zugleich mit ihrem ältesten, irrationalen Substrat auskommen.¹⁹⁵ Sie steht als liminale Entität zwischen zwei Urprinzipien und macht die Verbindung zwischen Körper und Intellekt aus.

Wie Plutarch im *Amatorius* ausführt, ist es durch die Vermittlung des Körpers, durch die die reinkarnierten Seelen beim Eintritt in ein neues Leben ein Abbild der jenseitigen, transzendenten Wahrheit Gottes und der Seelennatur erhalten, das aber nicht länger rein und unverfälscht ist.¹⁹⁶ Wir sind damit wieder zurück am Ausgangspunkt der Besprechung der Seele und der Träume bei Plutarch. Und erneut sind wir mit einer Liminalisierung konfrontiert, die den Traum metaphorisch zwischen zwei Seinsweisen, dem jenseitigen und dem diesseitigen Leben der Seele, ansiedelt. Plutarch vergleicht den Unterschied zwischen beiden mit dem Aufwachen nach einem langen Schlaf:

Denn wie beim Erwachen ans volle glänzende Tageslicht alle Vorstellungen der Seele während des Schlafs vergehen und entschwinden: so scheint uns, wenn wir in diese Welt gekommen und versetzt sind, die Sonne das Gedächtnis zu schwächen und unser Denkvermögen zu bezaubern, so dass wir aus Freude und Staunen über das Jetzt das Jenseits vergessen. Und doch ist die Wirklichkeit der Seele in Wahrheit im Jenseits und dem Jenseitigen. Wenn sie aber hier unten ist, begrüßt und staunt sie ein Traumbild an als das Schönste und Göttlichste,

„Und voll Trug umschweben sie herzerfreuende Bilder“,

dass sie meint, hier sei alles Schöne und Hohe – wenn sie nicht den göttlichen vernünftigen Eros zum Arzt und zum Retter bekommt, welcher, durch den Körper eintretend, der Seele ein Weg-

¹⁹¹ Vgl. auch Plut. *Non posse* 1089B mit Zacher 1982: 130–134.

¹⁹² Für eine ausgewogene Diskussion Simonetti mit zusätzlichen Ausführungen zur „Weltseele“ oder „kosmischen Seele“ (2017: 180–185).

¹⁹³ Siehe Dillon 1977: 199–200.

¹⁹⁴ Vgl. Plut. *De sera* 559D und die Ausführungen bei Opsomer 2014: 94–95.

¹⁹⁵ Siehe dazu Dillon 1977: 202–206.

¹⁹⁶ Vgl. Plut. *am.* 765A. Die Gesprächssituation ist an Platons *Symposion* sowie *Phaidros* angelehnt, wobei eine Rahmenerzählung vorliegt, nach der Autobulos, einer der Söhne Plutarchs, ein Gespräch wiedergibt, das er mit seinem Vater und einem seiner Brüder geführt hat. Die Traumwelt erscheint hier (*am.* 764F) als der vollkommene Bewusstseinsstatus. Die platonische Konzeption der Liebe wird gegen Ende dieses Gesprächs von Plutarch selbst vertreten und erörtert. Siehe auch Flacelière 1980: 11–20.

weiser wird aus der Unterwelt zur Wahrheit, und zum Gefilde der Wahrheit, wo die vollere, unverfälschte Schönheit wohnt (...).¹⁹⁷

Erneut geht es um eine Umkehr der Wirklichkeitserfahrung: Der Traum erscheint in der dargelegten Analogie als ein imaginativer Bereich, der eine tieferliegende Wahrheit beinhalten und zugleich verdunkeln kann. Einerseits ist dem Schlaf der jenseitige, unverfälschte und reine Seelenzustand gleichgeordnet. Durch Schlaf und Traum kann man mit ihm in Kontakt treten. Andererseits sind es die falschen Vorstellungen und Versuchungen, die die Seele in dem neuen Leben, gleich Träumen, in die Irre führen können.¹⁹⁸

Dem Traum ist damit eine Doppelnatur zu eigen, die nicht nur auf das Verhältnis von Körper und Seele bezogen ist, sondern auch auf den semantischen Gehalt des Gegenstands: Man kann in einer Illusion, gleich einem Traumbild, leben – und man kann den Zustand des jenseitigen Seins mit einem Traum vergleichen. Das Aufwachen (bzw. die Wiedergeburt) verwischt das Wissen, das man in früheren Existenzen erlangt hat, und erst durch Schulung kann man hinter die täuschenden Fassaden der scheinbaren Wirklichkeit zu den dahinterliegenden, transzendenten Wahrheiten gelangen. Semantisch gesehen ist der Traum damit bei Plutarch ambivalent, ja doppelbödig, denn er ist sowohl ein Medium der Erkenntnis wie auch der Täuschung.¹⁹⁹ Es kommt auf den reflektierten Umgang mit ihm an; dies hat, wie wir eben erörtert haben, mit den grundlegenden Kapazitäten der Seele zu tun, die sich im richtigen Verhältnis befinden müssen. Träume sind dementsprechend bei Plutarch auch ein Charaktertest!

Sie sind zugleich ein Gegenstand, über den sich unterschiedliche Aspekte des Seins (und des Werdens) miteinander verbinden ließen. Da der Traum in der antiken Theorie selbst ein liminaler Gegenstand war, der mit dem Körper, der Seele und den Göttern verknüpft war, ließen sich anhand dieses Gegenstandes verschiedene Liminalisierungen

197 Plut. *am.* 764E–765A: ὥσπερ γὰρ εἰς φῶς πολὺ καὶ λαμπρὸν ἀνεγρομένων ἐξοίχεται πάντα τῆς ψυχῆς τὰ καθ’ ὕπνου φανέντα καὶ διαπέφευγεν, οὕτω τῶν γενομένων ἐνταῦθα καὶ μεταβαλόντων ἐκπλήττειν ἔοικε τὴν μνήμην καὶ φαρμάττειν τὴν διάνοιαν ὁ ἥλιος, ὅφ’ ἡδονῆς καὶ θαύματος ἐκλανθανομένων ἐκείνων. καίτοι τὸ γ’ ὕπαρ ὡς ἀληθῶς ἐκεῖ καὶ περὶ ἐκεῖνα τῆς ψυχῆς ἐστὶ, δευρὶ δὲ τὸ ὄναρ ἐν ᾧ τῶν ἐνυπνίων ἀσπάζεται καὶ τέθηπε τὸ κάλλιστον καὶ θειότατον.

ἀμφὶ δὲ οἱ δολόεντα φιλόφρονα χεῖρεν ὄνειρα,

πάν ἐνταῦθα πειθόμενῃ τὸ καλὸν εἶναι καὶ τίμιον, ἂν μὴ τύχῃ θεῖου καὶ σώφρονος Ἑρωςτος ἱατροῦ καὶ σωτήρος καὶ ἡγεμόνος ὃς διὰ σωμάτων ἀφικόμενος ἀγωγὸς ἐπὶ τὴν ἀλήθειαν ἐξ Αἰδου καὶ ‘τὸ ἀληθείας πεδίον’, οὗ τὸ πολὺ καὶ καθαρὸν καὶ ἀψευδὲς ἴδρυται κάλλος (...). Der im Mittelteil der zitierten Passage verwendete Hexameter ist unklaren Ursprungs, wird aber zumeist Kallimachos zugeschrieben (Kallim. fr. anon. 391 Schneider). Die Passage lässt außerdem Bezüge zu Plat. *symp.* 189d sowie *Phaidr.* 248b und 249c erkennen. Vgl. dazu Flacelière 1980: 90.

198 Vgl. dazu die ausführlichen Bemerkungen bei Brenk 1977: 17–18.

199 Damit knüpfte er freilich an eine lange Tradition an, vgl. Trampedach 2015: 481.

gen vornehmen, die die vermeintlichen Grenzen zwischen diesen Bereichen aufhoben beziehungsweise transzendierten.²⁰⁰

Das in diesem Diskurs entwickelte Wissen wurde von Plutarch dahingehend auf den Nenner gebracht, dass „der Körper das Werkzeug der Seele, die Seele aber das Werkzeug Gottes ist“.²⁰¹ Es ist kein Zufall, dass diese Einsicht in nahezu allen Schriften Plutarchs zum Thema der Divination²⁰² geäußert wird. Träume konnten dabei jenseits ihrer hier dargestellten somatischen und ethisch-charakterlichen Facetten auch als Medien wahrgenommen werden, die (wenn auch in gebrochener Form) göttliches Wissen vermitteln und unmittelbar auf künftige Ereignisse hinweisen konnten. Im Folgenden werden wir uns mit der Frage nach Wissensgruppen beziehungsweise -trägern rund um das diskursive Feld des Traums und der Divination in Plutarchs philosophischen Werk zuwenden. Denn bei der Doppelbödigkeit des Traums kam es hauptsächlich darauf an, wem sie zuteilwurden und wer, auf welche Art und Weise mit ihnen umging.

2.4 Wissensträger

Nachdem die verschiedenen Wissensordnungen und -bereiche analysiert wurden, wendet sich die Untersuchung nun den sozialen Akteuren zu, die dieses Wissen trugen, vermittelten oder von ihm ausgeschlossen waren. Diese Perspektive ist zentral, weil

200 Pelling etwa differenziert solche Träume, die kontextbezogen aus der jeweiligen emotionalen oder körperlichen Verfassung eines Protagonisten der Biographien entspringen und solchen, die nach antiker Vorstellung „von außen“ an den Träumer herantraten und einen potentiell zukunftsweisenden Gehalt hatten. Allerdings macht er deutlich, dass sich diese starre Differenzierung zwischen „Innen“ und „Außen“ in der Analyse kaum aufrechterhalten lässt: „(...) perhaps we need to deconstruct the ‚outside or inside‘ distinction.“ Dazu Pelling 1997b: 200. Pelling verwendet hauptsächlich die bei Artemidor zu findende Semantik (s. auch 1.3.1) und differenziert zwischen den symbolisch verdichteten und auslegungsbedürftigen „*oneiroi*“, die ‚von außen‘ kommen und einen prophetischen Charakter haben, und den aus den Sorgen und Eindrücken des Träumers entspringenden „*enhypnia*“ (1997b: 198 – 199). Er sieht den grundlegenden Unterschied zwischen den beiden Autoren aber darin, dass für Artemidor Träume, die eine innere Ursache haben, weil sie das behandeln, was Freud später als „Tagesreste“ bezeichnet hat, keine Relevanz haben, während sie für Plutarch umso interessanter sind (2010a: 317). Bereits Binswanger hat eine ähnliche Beobachtung gemacht und ist dabei von einer starken Entsprechung zwischen „Innerlichkeit“ und Lebenswelt ausgegangen: Ihm zufolge, „sieht man“ einer antiken Schilderung, die mit Träumen zu tun hat, häufig „nicht an, ob [sie] einem Traum oder einem Geschehen in der äußeren Welt entstammt, so verwischt sind bei den Griechen die Grenzen zwischen dem inneren Erlebnisraum, dem äußeren Geschehensraum und dem kultischen Raum“ (1930: 768).

201 Plut. *Sept. sap. conv.* 163D–E: ψυχῆς γὰρ ὄργανον τὸ σῶμα, θεοῦ δ' ἡ ψυχὴ. Vgl. auch Plut. *De Pyth. or.* 404B und *De def. or.* 437D; *De gen. Soc.* 588F. Dazu Schröder, der die diese Theorie als „Stufenbau“ bezeichnet und die Unterschiede herausarbeitet, die zwischen den in den jeweiligen Schriften ausgearbeiteten Verwendungen dieses Motivs bestehen (1990: 37). Siehe auch Babut 1992: 214 sowie Timotin 2022: 65 und 69–70.

202 Vgl. Simonetti 2017: 40–43.

Plutarch Traumwissen immer als sozial situiertes und umkämpftes Feld darstellt, in dem verschiedene Gruppen um Deutungshoheit und Autorität ringen. In einer bemerkenswerten autobiographischen Passage aus den *Quaestiones convivales*, wo es um Speisevorschriften und philosophische Schulzugehörigkeiten geht, offenbart Plutarch seine eigene pragmatische Haltung zu Träumen: „In Folge eines Traumes“, schreibt Plutarch, „versagte ich mir einmal geraume Zeit den Genuss der Eier, nicht etwa weil ich denselben aus einem anderen Grunde verabscheut hätte, sondern weil ich es der Mühe wert hielt, bei dieser Gelegenheit mit diesem Traumgesicht, das mir wiederholt sehr deutlich erschien, an einem Ei einen Versuch zu machen (...).“²⁰³ Im Kontext von Plutarchs Schrifttum, in dem auf Träume eingegangen wird, ist dies zweifelsohne eine der bemerkenswertesten Passagen.²⁰⁴ Nicht nur, weil sie die einzige Selbstäußerung über einen subjektiv erfahrenen Traum wiedergibt, sondern auch weil sie zur Spekulation verleitet, dass Plutarch Träumen in persönlicher Hinsicht so viel Bedeutung beimaß, dass er sie zum Richtstern bestimmter Verhaltensweisen machte. Diese Rückschlüsse sind allerdings nur schwer zu ziehen, da uns einerseits der genaue autobiographische Zusammenhang,²⁰⁵ andererseits vergleichbare Passagen in Plutarchs Werk fehlen.²⁰⁶ Wie Plutarch außerdem fortführt, machte man ihm bei einem Gastmahl des Sosius Senecio deswegen den (allerdings nicht ganz ernst gemeinten) Vorwurf, ein Anhänger orphischer oder pythagoreischer Lehrsätze zu sein, da diese das Ei als Anfang der Entstehung sahen. Plutarch nahm die spöttischen Kommentare der anderen hin, zumal:

die Verteidigung gegen diese Beschuldigung noch ungereimter geworden [wäre] als die Beschuldigung selbst, wenn ich mich einem Epikuräer gegenüber auf einen Traum berufen hätte. Darum lehnte ich jenen Verdacht nicht ab, sondern scherzte darüber mit [dem Epikuräer] Alexander, denn er war ein ebenso umgänglicher wie gelehrter Mann.²⁰⁷

²⁰³ Plut. *symp.* 635E: ἐξ ἐνυπνίου τινὸς ἀπειχόμεν ὥν πολλὸν ἤδο παρὰ τοῦτο ποιοῦμενος (...) διάπειραν λαβεῖν τῆς ὀψεως ἐναργῶς μοι πολλάκις γενομένης (...). Dazu siehe Teodorsson 1989: 210–211.

²⁰⁴ Siehe etwa die Diskussion bei Brenk 1977: 76–77.

²⁰⁵ Wir müssen von einer stark stilisierten Situation ausgehen, die einerseits auf eine soziale Praxis Bezug nimmt, die aber andererseits Plutarch selbst in einem bestimmten Licht erscheinen lässt. Vgl. allgemein König 2011.

²⁰⁶ Es ist auch nicht zu übersehen, dass Plutarch mit dieser scheinbar persönlichen Episode die Frage, ob das Ei oder die Henne zuerst da sei, einläutet – eine Problemerkörterung, die wir auch bei Macr. *Saturn.* 7,16,1–14 finden, in 8,10 u. a. mit einem Verweis auf einen Traum. Der Beginn der Passage ist Plat. *Phaid.* 60e entlehnt. Der literarische Gehalt der vermeintlich autobiographischen Äußerung sollte insgesamt dementsprechend nicht außer Acht gelassen werden.

²⁰⁷ Plut. *symp.* 635E–F: ἐγίνετο δὴ τὸ τῆς αἰτίας ἀπολόγημα τῆς αἰτίας αὐτῆς ἀλογώτερον, Ἐπικουρεῖω λέγειν ἐνύπνιον. ὅθεν οὐ παρητούμην τὴν δόξαν ἅμα προσπαίζων τι τῷ Ἀλεξάνδρῳ καὶ γὰρ ἦν χαρίεις καὶ φιλόλογος ἐπεικῶς. Teodorsson (1989: 214) interpretiert den Satz in dem Sinne, dass Plutarch tatsächlich seinen Verzicht auf Eiern mit einem Verweis auf einen Traum begründete (oder es zumindest wollte), obgleich ihm bewusst war, dass dieses Argument für einen Epikureer keinen Wert gehabt hätte.

Der Kontext der Passage ist sowohl reich an lebensweltlichen Bezügen,²⁰⁸ als auch an literarischen sowie soziokulturellen. Die Epikureer, denen Plutarch insgesamt äußert kritisch gegenüberstand (und die hier in der Plutarch nicht unsympathischen Figur des Alexander vertreten sind),²⁰⁹ lehnten jegliche Form der Divination und damit den tieferen Sinngehalt von Träumen ab.²¹⁰ Die Pythagoreer hingegen haben sich – soweit wir das angesichts des spärlichen Quellenmaterials sagen können – wohl intensiv mit Träumen und Traumdeutung auseinandergesetzt.²¹¹ Sie sind Zielscheibe der durch Alexander geäußerten Kritik, die implizit mit der Seelenwanderungslehre der Pythagoreer und dem damit (in den Einzelheiten schwer rekonstruierbaren) verbundenen Grundsatz des Vegetarismus zu tun haben. Es geht also um ein Vorwissen, das für das Verständnis der dargelegten Gesprächssituation unumgänglich ist, das es aber auch ermöglicht, sich ein Bild von der Interaktion zu machen. Denn dargelegt sind unterschiedliche Meinungen, die verschiedenen Geistesströmungen in Plutarchs Zeit zuzurechnen sind. Er selbst begründet dies mit der Absicht eine Erfahrung zu machen, die mit diesem Verzicht aufgrund eines Traumgesichts einhergehen würde.²¹² Es geht Plutarch explizit nicht um eine grundlegende philosophische Haltung, sondern um ein persönliches Verhalten. Dabei spielte aber (zumindest offensichtlich) nicht die Angst vor möglichen negativen Konnotationen des Traumsymbols (und damit absehbaren negativen Ereignissen in der Zukunft) eine ausschlaggebende Rolle,²¹³ sondern eine Neugier, die sich vor allem aufgrund des sich wiederholenden Traums ergibt. Eine Deutung als solche wird jedenfalls nicht gegeben.

Ein anderes Prinzip von Plutarchs Umgang mit dem Thema tritt dagegen umso deutlicher zu Tage: Es geht häufig um die Kontrastierung von bisweilen gegensätzlichen Meinungen, um das In-Dialog-Treten mit anderen philosophisch interessierten Menschen und um das Reflektieren verschiedener Standpunkte zu einem Thema. Dies sind

208 Sosius Senecio war ein enger Vertrauter Plutarchs (s. auch 3.1.1), dem die Parallelbiographien gewidmet waren. Die Gesprächssituation als solche mag sich ereignet haben und später ausgestaltet worden sein.

209 Der Quellenwert von Plutarchs Schriften wird mit Blick auf die Epikureer von Roskam 2007 diskutiert. Gerade die stark polemischen Texte zeigen, wie zwischen verschiedenen philosophischen Schulen Kämpfe um die Deutungshoheit über zentrale Fragen geführt werden konnten. Plutarch tat sich hier zeitgenössisch immer wieder prominent hervor (siehe Trapp 2014: 43–44). Die Abgrenzungen der Schulen zueinander hatte sich seit dem Späthellenismus verstärkt, wobei nicht übersehen werden sollte, dass sich die verschiedenen Vertreter der jeweiligen philosophischen Strömungen auch gegenseitig beeinflussten und es mannigfaltige Überschneidungen (aber freilich auch Differenzen) zwischen ihnen gab. Dazu König 2009: 56–58.

210 Vgl. Cic. *div.* 1,5; Diog. Laert. 10,51.

211 Vgl. dazu Näf 2004: 42 (obgleich unklar ist, welchen Stellenwert Pythagoras Träumen für die Divination einräumte). Die in der Passage vom Epikuräer Alexander scherzhaft geäußerte Anspielung auf einen Lehrsatz des Pythagoras, der das Essen von Bohnen verbot (Plut. *symp.* 635E), „berücksichtigte offenbar auch den dadurch erzielten Effekt milderer und weniger aufregender Träume“ (Näf 2004: 42 mit Diog. Laert. 8,24). Allgemein auch Curnow 2010: 82–85.

212 Plut. *symp.* 635E.

213 Vgl. Cic. *div.* 2,134. Auch bspw. Artem. 2,43 mit den Bemerkungen bei Harris-McCoy 2012: 491.

wiederkehrende Attribute, die in den *Moralia* seinen Umgang mit Träumen und Traumdivination ausmachen. Die bereits im vorherigen Kapitel erörterte Bedeutung des philosophischen Dialogs spielt in diesem Kontext eine entscheidende Rolle, denn sie gab Plutarch die Möglichkeit, verschiedene Ansichten gegeneinander abzuwägen und zugleich in Szene zu setzen. Obgleich, wie dargelegt, nicht alle der zentralen Abhandlungen zur Thematik in Dialogform abgefasst waren, so wird doch zumindest häufig eine Gesprächssituation geschildert (oder aber eine rückblickende Zusammenfassung einer solchen gegeben). Damit war sichergestellt, dass die Ausführungen immer auch einen (fiktiven) Adressaten hatten und dass ein möglichst breites Spektrum an am Wissensdiskurs beteiligten Personenspektrum dargeboten wurde (s. 1.3.3; 2.1).

Dadurch wurde gleichsam das Feld abgesteckt, innerhalb dessen über bestimmte Themen (wie etwa die Träume) gesprochen wurde und das mit Fragen der Positionierung zusammenhing: Welche Meinungen gibt es bezüglich eines behandelten Gegenstands, welche Gruppen beanspruchen Wissen für sich und auf welche Weise versuchen sie, Autorität zu erlangen? Wer ist tendenziell vom Wissen ausgeschlossen? Wird Wissen (oder behauptetes Wissen) verwendet, um bestimmte Selbst- und Fremdbilder zu generieren etc.? All diese Fragen spielen implizit oder explizit eine Rolle, wenn es um jene in Plutarchs philosophischen Schriften auftretenden Personen geht, die sich zur Divination und zu Träumen äußern. Diese Passagen enthalten auch vielfältige Bewertungen durch den Autor selbst, denn es ging nicht nur um die Repräsentation von einem pluralen Meinungsspektrum, sondern durchaus auch um Selbstrepräsentation.²¹⁴ Für Plutarch war es grundlegend wichtig, sich zu den Wissenden zu rechnen und sich als ein solcher zu qualifizieren – dementsprechend sind die vielfältigen Rückbezüge auf andere Autoren und Schriften auch nicht selbstzweckhafte Zur-Schau-Stellung von Wissen, sondern hatten eine für die Darlegung des behandelten Gegenstands fundierende Wirkung: Sie zeigen die Grundlagen, auf denen Plutarch aufbaute, um das Thema zu behandeln und bilden eine Kontrastfolie, auf der sich sein eigener Standpunkt bewerten und von anderen abheben ließ.

Wissensträger sind demnach Personen oder kleine Gruppen von Personen, die die diskursive Praxis rund um einen Wissensbereich bestimmen und demnach die Art und Weise festlegen, nach der über einen Gegenstand gesprochen werden kann.²¹⁵ In Plutarchs philosophischem Schrifttum sind dies hauptsächlich die Philosophen selbst und damit Mitglieder der sozialen Elite. Obgleich sie zu unterschiedlichen Richtungen zu zählen sind und keineswegs die gleichen Ansichten zu einem Thema teilen müssen, bestimmen sie doch über eine gemeinsame Begriffsbildung, gemeinsame Treffen und Räume, in denen man sich austauscht, die Rahmenbedingungen, nach denen es möglich wird, in (einen durchaus kontroversen) Dialog zu einem Gegenstand einzutreten. Sie grenzen sich dadurch zugleich von der Gruppe der Nicht-Wissenden ab, die nicht auf Grundlage dieser Voraussetzungen über ein Thema sprechen oder Handlungsent-

²¹⁴ Vgl. Roskam 2021: 5.

²¹⁵ Sarasin spricht von „Akteuren des Wissens“ (2011: 169–170).

scheidungen treffen. Bei Plutarch ist dies vor allem die diffuse Gruppe der ‚Abergläubischen‘, die niedriggestellte Personen ebenso umfassen kann wie einzelne Staatsmänner oder Feldherren. Dieser Gruppe und der Art und Weise, wie sie in Plutarchs Werk mit Blick auf den Umgang mit Träumen charakterisiert wird, werden wir uns im Folgenden als erster widmen, bevor wir uns der Gruppe der Wissenden zuwenden, die den philosophischen Diskurs zum Thema bestimmt, da sich an ihrem Negativbeispiel besonders deutlich zeigen lässt, was für Plutarch den Unterschied zwischen bloßer Meinung und philosophisch fundiertem Wissen ausmacht. Die Gruppe der (Traum-) Deuter, die eine nicht genau festgelegte Position einnimmt, wird in diesem Zuge ebenfalls besprochen werden. Um die Art und Weise zu analysieren, wie Plutarch über die einzelnen am Wissen beteiligten oder davon ausgeschlossenen Gruppen schreibt, werden wir auch einige der im philosophischen Schrifttum behandelten Träume in die Diskussion integrieren.

Die aufsteigende Struktur von den ‚Abergläubischen‘ über die Deuter zu den Philosophen folgt dabei, wie es zu zeigen gilt, durchaus Plutarchs eigener diskursiver Strategie: die ‚Unwissenden‘ sind bei Plutarch eben nicht einfach diejenigen, die nichts wissen, sondern diejenigen, die falsches Wissen haben – und das ist ein wichtiger Unterschied.

2.4.1 Die Unwissenden

Wie wir bereits oben und in den Passagen über die Rolle der Seele im Traumgeschehen ausgeführt haben, hat die breite Menge der Nicht- beziehungsweise Un-Wissenden in der Regel keinerlei Anteil an philosophischer Bildung oder der Neigung, bestimmten oberflächlichen Erscheinungen auf den Grund zu gehen. Deshalb lässt sie sich Plutarch zufolge leicht von Traumbildern verstören oder erschrecken und bisweilen zu unüberlegten Handlungen verleiten.

Dies war solange kein gesamtgesellschaftliches Problem, solange diese Menschen nicht über die Machtmittel verfügten, um ihren irrationalen Impulsen zu folgen: „Bei schwachen und niedriggestellten Privatleuten läuft der Unverstand, durch Machtlosigkeit gefesselt, nicht leicht in große Vergehungen aus; er regt durch die Leidenschaften, wie durch böse Träume, die Seele nur auf, die nicht im Stande ist, den Begierden Folge zu geben (...),“²¹⁶ bemerkt Plutarch in *Ad principem ineruditum*. Allerdings würde sich dies grundlegend ändern, wenn solche Menschen an Machtpositionen gelangen und mit Hilfe der ihnen zur Verfügung stehenden Mittel ihren dunklen Trieben nachgeben könnten.²¹⁷ Plutarch ruft dabei zentrale Topoi auf, die

²¹⁶ Plut. *Ad princ. iner.* 782B: ἐν μὲν γὰρ τοῖς ἀσθενέσι καὶ ταπεινοῖς καὶ ἰδιώταις τῷ ἀδυνάτῳ μὲν ὄντι τὸ ἀνόητον εἰς τὸ ἀναμάρτητον τελευτᾷ, ὥσπερ ἐν ὄνειρασι φαύλοις τοῖς ἀνιάτοις πάθει τὴν ψυχὴν διαταράττει συνεξαναστῆναι (...).

²¹⁷ Vgl. Plut. *Ad princ. iner.* 782C.

kulturgeschichtlich mit der Tyrannenherrschaft assoziiert waren.²¹⁸ Der ‚Aberglaube‘ konnte als ein Symptom der schlechten Herrschaft erscheinen, nicht nur, wenn er den Machthaber misstrauisch gegenüber seiner Umgebung und seinen Untertanen machte und zu gewaltsamen Handlungen anstiftete, sondern auch, indem die breite Masse bei Plutarch selbst häufig als ein Kollektiv erscheint, das insgesamt zum ‚Aberglauben‘ neigt und solchen Auswüchsen bereitwillig Folge leisten würde.²¹⁹

Plutarchs Werk ist voll von historischen Episoden, in denen seiner Meinung nach einzelne Machthaber (aus unterschiedlichen Motiven) sich auf angebliche göttliche Vorzeichen berufen, um so für ihre jeweilige Politik Zustimmung zu erlangen.²²⁰ Allerdings muss man dabei klar differenzieren zwischen einer Kritik an bestimmten, negativ konnotierten Auswüchsen der Macht und den jeweilig praktizierten mantischen Ritualen (und den daran beteiligten Personen). Denn obgleich aus philosophischer Sicht die Divination als ‚abergläubisches‘ Unterfangen kritisiert werden konnte, das selbst ein Machtmittel war, um die breite Masse zu verführen und fehlzuleiten, so war bei Plutarch dabei nicht automatisch eine Kritik an der Divination insgesamt impliziert.²²¹ Deswegen ist es wichtig, die jeweiligen Kontexte der entsprechenden Passagen zu untersuchen. Dass sich Träume einerseits instrumentalisieren ließen, dass sie andererseits aber selbst Menschen in ihren Bann ziehen und eine Handlungsmacht über sie erlangen konnten, das führt Plutarch in *De superstitione* aus,²²² einer dezidiert polemischen Schrift, die den Aberglauben als Gegenpol zum Atheismus brandmarkt. In diesem spezifischen argumentativen Kontext akzentuiert Plutarch bewusst die negativen Aspekte unreflektierter Traumfurcht, ohne damit zugleich die Traumdivination als solche zu verwerfen.

Wie er gleich zu Beginn darlegt, „teilt sich Unwissenheit und Unerfahrenheit in göttlichen Dingen von seiner Quelle an zweifach und bewirkt einerseits bei hartnäckigen Gemütern, wie auf rohem Boden, Unglaube, andererseits bei sanften Seelen, wie auf weichem Grunde, Aberglaube.“²²³ Atheismus und ‚Aberglaube‘ sind für Plutarch zwei Seiten ein- und derselben Medaille. Allerdings haben sie unterschiedliche Ursachen und sind auch qualitativ voneinander unterschieden; während es beim Atheismus stärker um kognitive Fragen der Erkenntnis und Einsicht geht, die nicht zwingend mit negativen Aspekten für die eigene Lebensführung verbunden sein müssen,²²⁴ geht es

218 Dazu Näf 2004: 46 und 54. Siehe auch Weber 2001: 98–99.

219 Siehe exemplarisch die Diskussion bei Erskine 2018.

220 Vgl. bspw. Plut. *Them.* 10,1–2. Die entsprechenden Passagen werden in Kapitel 3 besprochen.

221 Vgl. Veyne, der festhält „Plutarque ne critique la divination que pour la rendre croyable aux esprits éclairés (...)“ (1999: 388).

222 Für eine Diskussion siehe Brenk 2017a: 43–46. Allgemein auch Sirinelli 2000: 90–93 sowie van Nuffelen 2011: 65–71.

223 Plut. *De superst.* 164E: τῆς περὶ θεῶν ἀμαθίας καὶ ἀγνοίας εὐθὺς ἐξ ἀρχῆς δίχα ρυείσης· τὸ μὲν ὥσπερ ἐν χωρίοις σκληροῖς τοῖς ἀντιτύποις ἤθεσι τὴν ἀθεότητα, τὸ δ’ ὥσπερ ἐν ὑγροῖς τοῖς ἀπαλοῖς τὴν δεισιδαιμονίαν πεποιήκεν. Dazu Lozza 1981: 63–64. Zum Titel des Textes sowie ähnlichen Formulierungen und Motiven in den Biographien siehe Defradas/Hani/Klaerr 1985: 344–345.

224 Für eine allgemeine Diskussion siehe Whitmarsh 2015.

beim Aberglauben um deutlich affektivere und emotional aufgeladene Fragen, die einen guten, nach ethischen Grundsätzen ausgerichteten Lebensentwurf geradezu verunmöglichen:

Der Aberglaube ist, wie auch der Name anzeigt, ein mit Leidenschaft verbundener und eine Furcht erzeugender Wahn, welcher den Menschen niederschlägt und zermalmt, insofern er wohl glaubt, dass es Götter gäbe, aber sie für schädlich und verderblich hält. Der Atheist ist unbeweglich in Absicht auf das Göttliche, der Abergläubische wird bewegt, aber nicht so, wie er es werden soll, sondern auf eine verkehrte Weise. Die Unkenntnis flößt dem Einen Unglauben in Beziehung auf das ein, was nützt, den Andern bringt sie gar auf die Meinung, als sei es schädlich; daher ist der Atheismus ein irriger Grundsatz, der Aberglaube eine Leidenschaft, welche aus einem falschen Grundsatz entsteht.²²⁵

In *De superstitione* kritisiert Plutarch die ‚abergläubische‘ Furcht vor Träumen als Symptom mangelnder philosophischer Bildung. Das Unwissen ist dementsprechend eine Gefahr, der man sich Plutarch zufolge nur durch Bildung und eigene Frömmigkeit entziehen kann.²²⁶ Es geht dabei allerdings nicht alleine um bewusste Abwehr, sondern auch um den Umgang mit unbewussten Facetten des Aberglaubens. Sein Übel besteht gerade darin, dass er die Seele verstört und sie nicht zur Ruhe kommen lässt.²²⁷ Schlaflosigkeit und böse Träume können, wie wir oben diskutiert haben, Symptomatik eines fehlgeleiteten Lebens oder Ausdruck somatischer Probleme sein. Erst im Umgang mit diesen Symptomen offenbart sich aber, ob ein Charakter dem Aberglauben zuge-neigt ist, oder einen rationalen Umgang mit Träumen pflegt, der um die körperlichen sowie seelischen Zusammenhänge weiß. Nur wer über dieses Wissen verfügt, kann jene scheinbar irrationale Substanz der Träume abwehren und sie, statt sich von ihnen überwältigen zu lassen, als ein Medium der Selbsterkenntnis verwenden. Es geht also bei Plutarch im Kern um die Frage, ob man die Kontrolle über seine Träume behält, oder umgekehrt sie die Kontrolle über sich selbst erlangen lässt.

Der Schlüssel dafür ist aber nicht alleine ein auf Vernunft gründendes Wissen, sondern auch ein Vertrauen auf und in die Götter: Nur wer mit sich selbst und mit ihnen im Reinen ist, wird einen gesunden Schlaf erfahren.

Wer aber vor den Göttern sich fürchtet, fürchtet sich vor Allem, vor Erde, Meer, Luft, Himmel, Dunkel, Licht, vor einer Stimme wie vor Stille, und vor einem Traum. Die Sklaven vergessen im

225 Plut. *De superst.* 165B–C: τὴν δεισιδαιμονίαν δὲ μηνύει καὶ τοῦνομα δόξαν ἐμπαθῇ καὶ δέους ποιητικὴν ὑπόληψιν οὖσαν ἐκταπεινοῦντος καὶ συντρίβοντος τὸν ἄνθρωπον, οἰόμενον μὲν εἶναι θεούς, εἶναι δὲ λυπηρούς καὶ βλαβερούς. ἔοικε γὰρ ὁ μὲν ἄθεος ἀκίνητος εἶναι πρὸς τὸ θεῖον, ὁ δὲ δεισιδαίμων κινούμενος ὡς οὐ προσήκει διαστρέφεσθαι. ἡ γὰρ ἄγνοια τῷ μὲν ἀπιστίαν τοῦ ὠφελοῦντος ἐμπεποίηκε, τῷ δὲ καὶ δόξαν ὅτι βλάπτει προστέθεικεν. ὅθεν ἡ μὲν ἀθεότης λόγος ἐστὶ διεψευσμένος, ἡ δὲ δεισιδαιμονία πάθος ἐκ λόγου ψευδοῦς ἐγγεγεννημένον. Vgl. dazu Lozza 1981: 69–73; außerdem Durán Mañas 2010: 122–123. Wichtig ist, dass die Emotionen (d.h. in diesem Fall die Furcht vor den Göttern) der Erkenntnismöglichkeit im Wege stehen können. Siehe Defradas/Hani/Klaerr 1985: 344. Außerdem Harrisson 2013: 185–186.

226 Dazu auch Plut. *Non posse* 1102 A–C.

227 Vgl. Plut. *De superst.* 165A.

Schlaf ihren Herrn, den Gefesselten erleichtert der Schlaf die Bande; Entzündungen der Wunden, wilde, im Fleisch um sich fressende Geschwüre und heftige Schmerzen verlassen den Schlafenden.

(...)

Das lässt der Aberglaube nicht sagen; er allein schließt keinen Frieden mit dem Schlaf und lässt die Seele nicht zu Atem und zu Kraft kommen, damit sie von den schroffen und harten Ansichten von der Gottheit sich los mache, sondern er regt dem Abergläubischen im Schläfe, wie am Ort der Gottlosen, schreckliche Bilder und gräuliche Erscheinungen, Furien, auf, foltert die unglückliche Seele, jagt sie durch Träume aus dem Schlaf auf und sie so durch sich selbst, wie durch einen Andern, sich martern und plagen und harten, widersinnigen Geboten sich unterwerfen. Dann beim Erwachen verachten sie nicht solche Dinge, oder lachen und freuen sich darüber, dass Nichts von dem, was sie in Verwirrung setzte, wahr ist, sondern sie fliehen vor dem Schatten einer Täuschung, die doch kein Übel enthält, sie täuschen sich selbst wachend, mühen sich ab und laufen in Angst zu Marktschreien und Gauklern, (...).²²⁸

Man hat diesen Passagen viel Aufmerksamkeit zuteilwerden lassen, da sie in vielerlei Hinsicht den theologischen Ideen des (späteren) Werks und der darin ausgearbeiteten Dämonologie entgegenstehen. Einerseits wird der scheinbare Widerspruch gerade zu den anderen Schriften Plutarchs über die Religion dadurch aufgelöst, dass man mit Blick auf die rhetorische Stilübung in *De superstitione* argumentiert und deutlich macht, dass die darin vertretene Meinung ein sprachlich ausgearbeitetes Argument sei, dem ein anderes (unter Umständen antithetisch) zur Seite gestellt werden könnte. Zum anderen wird es mit der intellektuellen Entwicklung Plutarchs in Zusammenhang gebracht. Die Auseinandersetzung mit der Philosophie Epikurs gab dabei insgesamt zeitlebens einen wichtigen Subtext ab.²²⁹

Der Schlaf erscheint in diesem Zitat zu Beginn als ein Freiraum, der unabhängig von Stand oder gesundheitlichem Befinden,²³⁰ den Menschen Erholung sowie ein Stück Freiheit verschafft.²³¹ Auf der Ebene der Traumsymbolik spielte aber bereits der persönliche Status eine entscheidende Rolle, denn im antiken Verständnis war dieser

²²⁸ Plut. *De superst.* 165D–166A: ὁ δὲ θεοὺς δεδιώς πάντα δέδωκε, Εγὼν θάλατταν ἀέρα οὐρανὸν σκότος φῶς κληδὸνα σιωπὴν ὄνειρον. οἱ δοῦλοι τῶν δεσποτῶν ἐπιλανθάνονται καθεύδοντες, τοῖς πεδήτηται ἐπελαφρύνει τὸν δεσμὸν ὁ ὕπνος, φλεγμοναὶ περὶ τραύματα καὶ νομαὶ σαρκὸς θηριώδεις καὶ περιωδυνίαι κοιμωμένων ἀφίστανται. (...) τοῦτ' οὐ δίδωσιν εἰπεῖν ἡ δεισιδαμονία μόνη γάρ οὐ σπένδεται πρὸς τὸν ὕπνον, οὐδὲ τῇ ψυχῇ ποτε γοῦν δίδωσιν ἀναπνεῦσαι καὶ ἀναθαρρῆσαι τὰς πικρὰς καὶ βαρείας περὶ τοῦ θεοῦ δόξας ἀπωσαμένη, ἀλλ' ὥσπερ ἐν ἀσεβῶν χώρῳ τῷ ὕπνῳ τῶν δεισιδαμῶνων εἰδῶλα φρικώδη καὶ τεράστια φάσματα καὶ ποινὰς τινὰς ἐγείρουσα καὶ στροβοῦσα τὴν ἀθλίαν ψυχὴν ἐκδιώκει τοῖς ὄνειροις ἐκ τῶν ὕπνων, μαστιζομένην καὶ κολαζομένην αὐτὴν ὑφ' αὐτῆς ὡς ὑφ' ἑτέρου, καὶ δεινὰ προστάγματα καὶ ἀλλόκοτα λαμβάνουσιν. εἴτ' ἐξαναστάντες οὐ κατεφρόνησαν οὐδὲ κατεγέλασαν, οὐδ' ἦσθοντο ὅτι τῶν ταραζάντων οὐδὲν ἦν ἀληθινόν, ἀλλὰ σκιὰν φεύγοντες ἀπάτης οὐδὲν κακὸν ἐχούσης ὕπαρ ἐξαπατῶσιν ἑαυτοὺς καὶ δαπανῶσι καὶ ταραττοῦσιν, εἰς ἀγύρτας καὶ γόητας ἐμπεσόντες (...).

²²⁹ Siehe zu diesen Debatten Defradas/Hani/Klaerr 1985: 241–245; Weber 2000: 74; vgl. auch Flacelière 1943: 108. Zum Problem der Autorschaft Smith 1975: 1–5; für eine Diskussion im Kontext jüdischer und christlicher Glaubensfragen und Praktiken siehe Smith 1975: 14–16.

²³⁰ Zur Standesunabhängigkeit und Individualität vgl. Weber 2001: 92.

²³¹ Vgl. auch Plut. *De superst.* 166B–C.

(zusammen mit dem Lebenszyklus, also etwa dem jeweiligen Alter) die Voraussetzung dafür, wie eine bestimmte Traumsituation oder ein -symbol zu interpretieren war.²³² In Anlehnung an Heraklit²³³ wird das Bild von einer eigenen, abgeschotteten Welt, die ein Einzelner im Schlaf betritt und das der geteilten, gemeinsamen Welt, zu der er beim Aufwachen zurückkehrt, entwickelt und zugleich umgekehrt, denn „der Abergläubische hat keine gemeinsame Welt; denn wachend gebraucht er seine Vernunft nicht, und im Schlaf wird er von seiner Unruhe nicht frei, sondern während seine Vernunft schläft, wacht stets die Furcht und lässt ihn an keine Flucht oder Entfernung denken.“²³⁴ Die Passage insgesamt ruft aber auch die oben diskutierte innerseelische und moralisch konnotierte Interpretation des Traumgeschehens durch Platon in Erinnerung. Denn die Leidenschaften, die im Schlaf durch Tagesreste sowie den unvernünftigen Seelenteil freigesetzt werden, sind dabei nicht alleine auf den Zustand der Ruhe oder des Traums reduziert – im Gegenteil: Es findet insofern eine Grenzüberschreitung statt, als sich die bewusste Furcht vor irrationalen Traumgehalten oder einem unruhigen Schlaf auf den Schlaf selbst (und das Traumgeschehen) auswirkt.²³⁵ Wir haben es bei Plutarch an dieser Stelle im Grunde mit einer frühen Form der Theorie der sich selbst bewahrheitenden Prophezeiung²³⁶ zu tun: Gerade die Furcht der Abergläubischen führt dazu, dass der Schlaf keine Erholung bringt und die Träume so verstörend sind, dass die Abergläubischen dadurch auch im Wachzustand in ihrem alltäglichen Lebensvollzug heimgesucht werden. Die abergläubische Furcht ist dementsprechend allumfassend.

²³² Siehe dazu Thonemann 2020: 177–189.

²³³ Der vorsokratische Philosoph Heraklit soll formuliert haben, dass die Wachenden ein und dieselbe Welt hätten, während die Schlafenden sich jeweils zu ihrer eigenen abwenden würde (vgl. Heraklit. 22 B 89). Dazu Plut. *De superst.* 166C: ὁ Ἡράκλειτός φησι τοῖς ἐγρηγορόσιν ἓνα καὶ κοινὸν κόσμον εἶναι, τῶν δὲ κοιμώμενων ἕκαστον εἰς ἴδιον ἀναστρέφεισθαι. τῷ δὲ δεισιδαίμονι κοινὸς οὐδεὶς οὐδ' ἰδιός ἐστι κόσμος. Wir wissen nicht genau, wie Heraklits Traumtheorie aussah und ob er überhaupt jemals eine entwickelte. Vgl. dazu Harris 2009: 237 und van Lieshout 1980: 71–78. Diese ‚eigene Welt‘, die Welt der Träume, hat auch die moderne Philosophiegeschichte stark beschäftigt. Foucault erkannte in ihr eine existentielle Erfahrung, die die Möglichkeiten des eigenen Seins und Werdens offenlegte. Auch Binswanger, auf den sich Foucault maßgeblich bezieht, sah im Träumen eine „Art des Menschseins“, eine Möglichkeit des Gewährwerdens der eigenen Existenz, die sich zugleich immer in Bezug auf andere, d. h. die Gemeinschaft und die Geschichte, entfaltete. Vgl. Binswanger 1930: 678 und 685 (mit Bezug zum „Übersubjektiven“) und 773 (zu Heraklit).

²³⁴ Plut. *De superst.* 166C: τῷ δὲ δεισιδαίμονι κοινὸς οὐδεὶς ἐστι κόσμος· οὔτε γὰρ ἐγρηγορῶς τῷ φρονούντι χρῆται οὔτε κοιμώμενος ἀπαλλάττεται τοῦ ταραττοντος, ἀλλ' ὀνειρώττει μὲν ὁ λογισμός, ἐγρήγορε δ' ὁ φόβος αἰεὶ, φυγὴ δ' οὐκ ἔστιν οὐδὲ μετὰστασις.

²³⁵ Zum Aspekt der Unruhe und der damit assoziierten Angst vor den Göttern auch Durán Mañas 2010: 134 sowie Roskam 2021: 148–149.

²³⁶ Die Antike kannte keine explizite Theorie der selbsterfüllenden Prophezeiung, d. h. einer Vorhersage, die ihre Erfüllung selbst bewirkt, aber es gab unzählige Beispiele dafür, dass man Prophezeiungen nicht entkommen konnte bzw. dass der Versuch, eine Prophezeiung nicht Wirklichkeit werden zu lassen, gerade bewirkte, dass sie später eintraf. Das prominenteste Beispiel ist vielleicht Sophokles Tragödie *Oidipous Tyrannos*. Vgl. Dillon 2017: 42–43.

Sie wird zugleich dadurch befördert, dass es Gruppen von Menschen gibt, die einen Profit aus den Ängsten der ‚Abergläubischen‘ schlagen. Bei diesen Opportunisten²³⁷ mag es sich um praktizierende Traumdeuter gehandelt haben, ihre genaue Identität bleibt aber insgesamt unbestimmt. Es sind jedenfalls Leute, die offensichtlich verstörende Traumbilder erklären und/oder rituell-magische Vorgaben machen, um mit ihnen umzugehen.²³⁸ Obgleich Plutarch sich nicht weiter mit ihnen auseinandersetzt, wird klar, dass er sie keinesfalls zu derjenigen Gruppe der wissenden Menschen zählt, die angeleitet durch die Philosophie zu einem selbstbestimmten und selbstreflexiven Leben gelangt sind (oder anderen dabei helfen); Plutarch sieht sie vielmehr als Teil des Problems des ‚Aberglaubens‘. Durch das falsche Wissen, das sie vermitteln und für das sie symbolisch stehen, verwirren sie die einfachen Leute und verunmöglichen geradezu, dass diese sich von ihrem seelischen Kummer loslösen können. Dies ist Plutarch zufolge jedoch ohne Weiteres möglich. Es kommt nur darauf an, dass man sich seiner jeweiligen Situation bewusst wird und sich nicht an die falschen Menschen wendet, um Hilfe zu erfahren. Philosophen, die um die Gefahren des Aberglaubens, aber auch um die Art und Weise wissen, wie die Zeichen des Körpers und der Seele geartet sind, bilden hier eine Wissensgruppe, die gegen etwa die unseriösen Deuter ins Feld geführt werden kann.²³⁹

Sie standen zugleich in direkter Konkurrenz mit und zu anderen Gruppen und mussten sich Gehör verschaffen, beziehungsweise waren auch von dem Grad an Aufmerksamkeit abhängig, den man ihnen entgegenbrachte. Eine Problematik, die mit Träumen zu tun hatte, war, dass Plutarch zufolge einfache oder (noch) ungebildete Menschen ihnen zu viel Bedeutung beimaßen – vor allem, wenn jemand kam, der ihnen von angeblichen Traumgesichten erzählte. Gerade junge Menschen, mit wenig Lebenserfahrung, würden, „wenn sie zufällig Einen finden, der von einem Gastmahl, einem Aufzug, oder einem Traum, oder einer Zänkerei, die er mit Anderen gehabt, erzählt, still und aufmerksam [zuhören]“ und ihn sogar „drängen noch mehr zu erzählen; wenn aber einer zu ihnen tritt, der sie etwas Nützliches lehren, oder zu ihrer Pflicht ermahnen, oder ihre Vergehungen ihnen vorweisen oder ihren Zorn besänftigen will, so halten sie es nicht aus, sondern sie setzen, wo möglich, ihre Ehre dahinein, gegen eine solche Rede anzukämpfen und den Sieg zu behalten.“²⁴⁰ Die Träume er-

237 Artemidor versuchte sich bezeichnenderweise deutlich von solchen Traumdeutern zu distanzieren, die Leuten ihre Dienste anboten, die aber eigentlich nicht über das notwendige Wissen verfügten, um die Traumdeutung seriös durchführen zu können. Stattdessen betonte er gleich zu Beginn seines Werkes, wie sorgfältig und umfassend er sein eigenes Wissen erworben hatte. Artem. 1 praef. 3–4. Zur Rolle schriftlichen Wissens bei der Traumdeutung siehe Thonemann 2020: 20–30. Allgemein auch Downie 2014: 99–100.

238 Vgl. dazu die Ausführungen in Plut. *De superst.* 165F und 166A–B.

239 Vgl. Plut. *De superst.* 167D und 168C. Vgl. auch Veyne 1999: 389 sowie 2005: 636–637.

240 Plut. *De aud.* 38F–39A: (...) ἂν μὲν τινι προστύχῃσι διηγουμένῳ δείπνον ἢ πομπὴν ἢ ὄνειρον ἢ λοιδορίαν γεγεννημένην αὐτῷ πρὸς ἄλλον, ἀκροῶνται σιωπῇ καὶ προσλιπαροῦσιν ἂν δέ τις αὐτοὺς ἐπισπασάμενος διδάσκῃ τι τῶν χρησίμων ἢ παραινῇ τῶν δεόντων ἢ νοθετῇ πλημμελοῦντας ἢ καταπραΰνη χαλεπαίνοντας, οὐχ ὑπομένουσιν, ἀλλ’ ἂν μὲν δύνωνται, περιγενέσθαι φιλοτιμούμενοι δια-

scheinen in dieser Passage als etwas, das der Aufmerksamkeit wegen erzählt wird,²⁴¹ das aber einen deutlich geringeren Platz beanspruchen kann, als die philosophische Lehre, die zur eigentlichen Erkenntnis nützlich wäre. Es geht dabei weniger um eine grundsätzliche Kritik,²⁴² dass Träume in gesellschaftlicher Runde Gesprächsthema waren oder sein konnten, sondern stärker um die problematische Frage, wie über sie gesprochen wurde.²⁴³ Träume mochten Einsichten eigener Art vermitteln; das, was eigentlich zählte, war jedoch, wie man im alltäglichen Lebensvollzug zu moralischen Handlungen und zu einer nach ethischen Prinzipien ausgerichteten Einstellung gelangen konnte. Träume konnten dieser „Tagseite“ der praktischen Lebensbewältigung geradezu im Wege stehen, wenn man ihnen selbst im Wachen noch Aufmerksamkeit zukommen ließe, anstatt sich um andere, wichtigere Dinge zu kümmern. Wie Plutarch kritisch bemerkt: „Wir erfahren oft aus Zaudern und Nachlässigkeit nicht, wenn unser Freund krank ist und stirbt, während wir bei unseren Feinden fast um ihre Träume uns bekümmern.“²⁴⁴ Erst die philosophische Reflexion würde die Menschen befähigen, den Blick auf das Wesentliche zu richten und irrationale, aufmerksamkeitshaschende Bewusstseinsinhalte so weit im Zaum zu halten, dass sie den Blick auf das Wesentliche nicht verstellen.

Dass das Wissen um Art und Ursache der Träume jedoch durchaus einen lebenspraktischen Nutzen hat, der zur Linderung des Leids beitragen könnte, wird dabei von Plutarch angedeutet. Allerdings weniger im Sinne der divinatorischen Auslegung von Träumen, sondern im Sinne der Erklärung der inneren sowie äußeren Zusammenhänge, die sie hervorbringen. So hält er fest, dass „der Aberglaube manche mäßige Übel gefährlich macht. Der alte Midas, wie man erzählt, fühlte sich geängstigt und beunruhigt durch einige Träume, so unglücklich, dass er freiwillig seinem Leben ein Ende machte, indem er Stierblut trank.“²⁴⁵ Die Angst vor Träumen ist einer der hauptsächlichen Indikatoren für den ‚Aberglauben‘ – dabei brauchte man Plutarch zufolge aber

μάχονται πρὸς τὸν λόγον. Wie Durán Mañas deutlich macht, weist Plutarch in diesen Passagen auf die Notwendigkeit hin, Wichtiges von Unwichtigem zu unterscheiden. Zugleich wird deutlich, dass die Diskussion über Träume Teil der sozialen Umgangsformen in Plutarchs Zeit war (2010: 134–135).

241 Vgl. dazu auch Plutarchs Ausführungen in *De prof. in virt.* 80E–F.

242 Zur philosophischen Kritik an Träumen vgl. Brillante (1991: 32–33 und 78–79), der auch auf die schon bei Homer (*Il.* 2,80–82) geäußerte Meinung eingeht, dass die Träume niederer Schichten weniger glaubwürdig sind – allerdings wäre es falsch, daraus zu schließen, dass Träume nur ein „Unterschichten-Phänomen“ waren. Dazu Weber 2001: 92.

243 Dazu auch Brenk 1977: 214–215.

244 Plut. *De cap. ex inim.* 87C: οἱ μὲν γὰρ φίλοι καὶ νοσοῦντες ἡμᾶς πολλάκις καὶ ἀποθνήσκοντες λανθάνουσιν ἀμελοῦντας καὶ ὀλιγωροῦντας, τῶν δ' ἔχθρων μονονουχὶ καὶ τοὺς ὀνειρούς πολυπραγμονοῦμεν (...).

245 Plut. *De superst.* 168F: πολλὰ τῶν μετρίων κακῶν ὀλέθρια ποιοῦσιν αἱ δεισιδαμονίαι. Μίδας ὁ παλαιός, ὡς ἔοικεν, ἐκ τινων ἐνυπνίων ἄθυμῶν καὶ ταραττόμενος οὕτω κακῶς ἔσχε τὴν ψυχὴν, ὥσθ' ἐκουσίως ἀποθανεῖν αἷμα ταύρου πίνων. Vgl. zu diesem Beispiel des phrygischen Königs Midas Plut. *Them.* 31,6 und Paus. 4,13. Weitere Beispiele für ‚abergläubisches‘ Verhalten im Umgang mit vermeintlichen Vorzeichen sind in dieser Passage der messenische König Aristodemos sowie Nikias. Dazu Defradas/Hani/Klaerr 1985: 347.

keinerlei Angst vor ihnen zu haben. Ihr irrationaler Gehalt ließ sich mit und durch die Vernunft im Zaum halten. Wichtig war, dass man damit bereits im wachen Zustand begann und sich seiner eigenen Leidenschaften bewusstwurde. Und dafür gab es keinen besseren Weg als die Philosophie. Sie – nicht die Traumdeutung – waren für Plutarch der Königsweg zu einem ethisch guten Umgang mit Träumen.

Bisweilen hat man in der Forschung argumentiert, dass es sich bei *De superstitione* um einen vergleichsweise frühen Text Plutarchs handelte, und dass er in seiner späteren Schaffensphase gewissen mystizistischen Tendenzen und auch der Traumdeutung gegenüber deutlich aufgeschlossener gegenübergestanden sei.²⁴⁶ Allerdings können wir die Abwehr des ‚Aberglaubens‘ und der damit zusammenhängenden, irreführenden Verwendung von Träumen in allen Schaffensphasen Plutarchs greifen. Dass er immer wieder Traummaterial in die späteren Parallelbiographien eingefügt hat, spricht weder dafür, dass er Träume in ihrer divinatorischen Signifikanz anders eingeschätzt hat, noch dafür, dass Plutarch in seinem historisch ausgerichteten Werk eine andere Sicht auf dieses Material vertreten hätte – und dementsprechend den Traumberichten auch mehr ‚Glauben‘ geschenkt hat, wenn sie im Kontext geschichtlicher Ereigniskomplexe überliefert waren. Wir werden auf diese Problematik zurückkommen. Dennoch können wir bereits festhalten, dass es Plutarch dabei grundsätzlich stärker um den Umgang mit Träumen ging – nicht um die Frage nach deren Wahrheitsgehalt – und um die soziokulturellen Positionierungen, die sich anhand dieses Materials feststellen ließen.

Wir können an dieser Stelle auf vermeintlich historische Begebenheiten schauen, die Plutarch in seinem philosophischen, essayistischen Schrifttum mit Blick auf die Träume verarbeitet hat. Im vergleichsweise späten Text²⁴⁷ *De sera numinis vindicta*, einer Schrift über die göttliche Vergeltung, sehen wir die gleichen Mechanismen am Werk, die Plutarch auch an anderen Stellen mit Blick auf den Umgang mit Träumen diagnostiziert. In dieser Passage verwendet Plutarch historische Traumbeispiele, um zu zeigen, wie schlechte Taten ihre Täter noch im Schlaf verfolgen – wobei die Träume hier weniger als Zukunftsvorhersagen denn als Manifestationen eines schlechten Gewissens erscheinen:

Denn Traumgesichte, Erscheinungen bei Tag, Orakelsprüche, Zeichen am Himmel, und was man sonst für eine unmittelbare Wirkung der Gottheit ansieht, bringt allen Menschen von solcher Gemütsstimmung Angst und Furcht. So z. B. soll Apollodoros, im Traume sich selbst gesehen haben, wie er geschunden von den Skythen und dann gekocht ward, und wie ihm dann sein eigen Herz aus dem Kessel die Worte zugerufen: ich bin von allem dem die Ursache. Ein andermal sah er [im Traum] seine Töchter mitten im Feuer, brennend am ganzen Leibe, im Kreis um sich herumtanzen. Hipparchos, des Peisistratos' Sohn, sah [im Traum] kurz vor seinem Ende die Venus, die ihm aus einer Schale Blut ins Gesicht warf. Die Freunde des Ptolemaios Ceraunos sahen ihn, wie er von

²⁴⁶ Dazu Ziegler 1964: 303–304.

²⁴⁷ Ziegler zählt den Text, ebenso wie Frazier, – des örtlichen Rahmens in Delphi wegen – zu den sog. „pythischen Dialogen“ (1964: 212; zur Datierung ebenda 75–76), da sie in Delphi stattfanden und u. a. das dortige Orakel zum Thema hatten.

Seleukos vor ein Gericht gefordert, bei welchem Geier und Wölfe Richter waren, viel Fleisch unter seine Feinde verteilte. Pausanias hatte die Kleonike, eine freie Jungfrau aus Byzanz, zu sich rufen lassen, um mit ihr die Nacht zuzubringen, sie dann aber, als sie gekommen war, aus einer gewissen Angst und Argwohn umgebracht. Da erschien sie ihm öfters im Traum und rief ihm zu:

„Eile entgegen der Strafe, denn Wollust bringt Verderben.“

Als aber dieses Traumgesicht nicht ruhte, so schiffte er, wie man erzählt, zu dem Totenorakel nach Herakleia, wo der durch Sühnungen und Totenopfer die Seele des Mädchens darauf beschwor, und darauf von demselben die Erklärung erhielt, sein Übel werde aufhören, wenn er nach Lakedaimon gekommen sei, sobald er aber dahin gekommen war, starb er.²⁴⁸

Die Passage stellt einen unmittelbaren Zusammenhang zwischen vollzogenen Handlungen und darauffolgenden Traumbildern her. Wir haben es dabei also temporal gesehen mit einer Umkehr zwischen Ereignis und Traum zu tun. Denn während die Traumdivination für gewöhnlich eine Korrelation zwischen Traumbildern und zukünftigen Ereignissen etabliert, kommt es Plutarch hier vor allem darauf an, eine Verbindung zwischen der Lebensweise einer (historischen) Persönlichkeit und den mit dieser einhergehenden (Angst-)Träumen anzudeuten.²⁴⁹

In *De sera numinis vindicta* fungieren Träume also primär als Instrumente der moralischen Vergeltung. Dieser spezifische theologisch-ethische Kontext erklärt, warum Plutarch hier besonders die angsteinflößenden und strafenden Aspekte von Träumen betont. Dies wird aus den hier zitierten vermeintlich historischen Traumgesichten bereits anhand des ersten Beispiels deutlich: Klytemnestra sieht nach dem Mord an Agamemnon ein Traumgesicht, das ihr die Rache ihres Sohnes, Orestes, ankündigt, der im Akt der Vergeltung noch als Schlange, später als Fürst erscheint.²⁵⁰ Zwar wird – wie auch bei den folgenden geschichtlichen Traumbeispielen – keine Deutung beigegeben,

248 Plut. *De sera* 555A–C: καὶ γὰρ ὄψεις ἐνυπνίων καὶ φάσματα μεθήμερινὰ καὶ χρησμοὶ καὶ καταβασαί, καὶ ὅ τι δόξαν ἔσχεν αἰτία θεοῦ περαίνεσθαι, χεიმῶνας ἐπάγει καὶ φόβους τοῖς οὕτω διακειμένοις. οἷόν φασιν Ἀπολλόδωρόν ποτε κατὰ τοὺς ὕπνους ὄραν ἐκδερόμενον ἑαυτὸν ὑπὸ Σκυθῶν εἶτα καθεψόμενον, τὴν δὲ καρδίαν ἐκ τοῦ λέβητος ὑποφθεγγομένην καὶ λέγουσαν ‘ἐγὼ σοι τούτων αἰτία’ καὶ πάλιν τὰς θυγατέρας διαπύρους καὶ φλεγόμενας τοῖς σώμασι κύκλῳ περὶ αὐτὸν περιτρεχούσας Ἰππαρχον δὲ τὸν Πεισιστράτου, μικρὸν ἐμπροσθεν τῆς τελευτῆς αἷμα προσβαλοῦσαν αὐτῷ τὴν Ἀφροδίτην ἐκ τινος φιάλης πρὸς τὸ πρόσωπον· οἱ δὲ Πτολεμαίου τοῦ Κεραυνοῦ φίλοι καλούμενον αὐτὸν ἐώρων ἐπὶ δίκην ὑπὸ Σελεύκου, γυπῶν καὶ λύκων δικαζόντων, καὶ κρέα πολλὰ τοῖς πολεμίοις διανέμοντα. Παισανίας δὲ Κλεονίκην ἐν Βυζαντίῳ παρθένον ἐλευθέραν ὕβρει μεταπεμψάμενος ὡς ἔξω διὰ νυκτός, εἶτα προσιοῦσαν ἐκ τινος παραχῆς καὶ ὑποψίας ἀνελών, ἑώρα πολλάκις ἐν τοῖς ὕπνοις λέγουσαν αὐτῷ βαίνει δίκης ἄσπον· μάλα τοι κακὸν ἀνδράσιν ὕβρις οὐ παυομένου δὲ τοῦ φάσματος, ὡς ἔοικε, πλεύσας ἐπὶ τὸ ψυχοπομπεῖον, εἰς Ἡράκλειαν ἱλασμοῖς τισι καὶ χοαῖς ἀνεκαλεῖτο τὴν ψυχὴν τῆς κόρης· ἐλθοῦσα δ’ εἰς ὄψιν εἶπεν, ὅτι παύσεται τῶν κακῶν, ὅταν ἐν Λακεδαίμονι γένηται· γενόμενος δ’ εὐθὺς ἐτελεύτησεν. Dazu siehe Frazier 2010b: 83–85. Klaerr/Vernière erkennen hier eine fast „modern“ anmutende Theorie, die angstvolle Traumerscheinungen als Auswüchse persönlicher Frustration oder Schuldgefühle sieht (1974: 145). Allgemein auch Loretto 1956: 136–140.

249 Dazu Dodds 1951: 103.

250 Plut. *De sera* 555A. Wie Frazier festhält, ist dementsprechend bei solchen Menschen die gesamte Kommunikation mit der Gottheit beeinträchtigt (2010b: 84), die Welt gerät gewissermaßen aus dem Gleichgewicht.

der unmittelbare mythologische Kontext dürfte aber einem Rezipienten bekannt gewesen sein. Außerdem gibt Plutarch einleitend eine Erklärung: Die Leidenschaften und moralisch gesehen niederen Triebe können Einzelne zwar zu schlechten Handlungen anstiften (wie etwa Klytemnestra zur Mordtat an ihrem Mann), aber ist die Tat erst vollbracht, wandeln sich die zugrundeliegenden Gefühle und kehren sich gegen die Ausführenden selbst. Sie werden nämlich von ihren eigenen schlechten Handlungen heimgesucht. Diese Gewissensbisse müssen ihnen dabei selbst nicht bewusst sein, können aber etwa als Träume vor sie treten. Die Träume können zwar eine Vorahnung des eigenen bevorstehenden Schicksals bedeuten, sie sind aber zugleich Resultat der eigenen vollzogenen Gräueltaten und Vergehen an anderen. Sie weisen damit sowohl in die Vergangenheit als auch in die Zukunft. Kurzum: Die referierten Traumbeispiele haben nicht per se einen divinatorischen Gehalt. Sie sind vielmehr Ausdruck einer verfehlten Lebensart, die einerseits in der Wachwelt triebgesteuert ist und moralisch verwerfliche Handlungen vollzieht, andererseits noch im Schlaf von schlechten Träumen geplagt wird, die das ganze Ausmaß der charakterlichen Verfehlungen in gewaltvollen Bildern zum Ausdruck bringt.

Nicht zuletzt ist ein verbindendes Element zwischen den geschilderten Träumen, dass sie durch Grenzüberschreitungen charakterisiert sind. Entweder sind diese ausgedrückt durch Metamorphosen (wie im Fall der Klytemnestra und des Ptolemaios), durch direkte Interaktion mit einer Gottheit (wie bei Hipparchos), durch Bilder, die eine Art Kannibalismus andeuten (wie bei Apollodoros) oder durch die Heimsuchung durch eine Tote (wie bei Pausanias).²⁵¹ Die Grenzüberschreitungen vom Reich der Lebenden in das der Toten, vom Lebensraum der Tiere hinein in den der Menschen usw. werden dabei leitmotivisch durch die Motive des Blutes oder des Fleisches markiert. Auf körperliche Gewalt in der Wachwelt folgt die Vorahnung von am eigenen Leibe erfahrener Gewalt im Medium des Traums. Es ist eine doppelte Logik, die diesen Traumbildern eingeschrieben ist: Sie sind Vorausschau auf das eigene Schicksal und kognitive Verarbeitung der eigenen verübten Gräueltaten.

In diesem Kontext ist es wichtig zu betonen, dass wir es bei den von Plutarch aufgezählten Beispielen mit Persönlichkeiten zu tun haben, die über eben jene Machtmittel verfügen, die am Anfang dieses Teilkapitels angesprochen worden waren: Es sind Menschen, die ihre negativen Leidenschaften ausleben können und dies auch

251 Zum historischen Hintergrund der Beispiele siehe Klaerr/Vernière 1974: 205–206. Apollodoros, Tyrann von Kassandria von 279–276 v. Chr., wurde auch in anderen Überlieferungen mit kannibalistischen Taten in Verbindung gebracht und das geschilderte Traumgesicht mag hier seinen Ursprung haben (vgl. Polyain. *Strat.* 6,7,1–2; Ail. *var.* 14,51). Der dem Hipparchos zugeschriebene Traum mag in Cic. *div.* 1,25 ein Vorbild haben, während der Traum der Kleonike auch im Leben des Kimon (Plut. *Kim.* 6,4–5 und Paus. 3,7–8) besprochen wird. Das Beispiel zu Ptolemaios Keraunos, der die Diadochen Seleukos und Agathokles hatte ermorden lassen, ist äußerst opak und wird sowohl kontextuell als auch semantisch nicht weiter ausgeführt. Siehe dazu Kap. 3.3.3 und 3.4.2. Zum Text Klaerr/Vernière mit dem Hinweis, dass in dem späteren Proklos (*de prov.* 57), der Plutarchs Auflistung folgt, der Bezug zum Traum durch die Angabe „in somnis“ explizit gemacht ist (1974: 206) – der ursprüngliche Text Plutarchs mag diesen Zusatz enthalten haben.

tun. Plutarch greift dabei einerseits wieder auf die bekannte Topik der entarteten Herrschaft zurück. So sind Hipparchos wie auch Apollodoros der ‚Tyrannis‘ zuzurechnen, während Ptolemaios und Pausanias ihre Position ausnutzen, um Morde zu begehen – Ersterer an Seleukos, Letzterer an Kleonike. Andererseits geben Plutarch diese Beispiele die Möglichkeit, darzulegen, dass rohe und ungezügelte Leidenschaften nicht nur die Seele aufrütteln und zu unruhigen, verstörenden Traumbildern führen, sondern dass Handlungen an sich seelische Folgen haben können. Die Träume als solche erscheinen dabei zwar nicht als „göttliche Strafe“, die in dem Text den Kern der philosophischen Darlegung ausmacht. Sie werden aber zu jenem Bereich gezählt, der von manchen (abergläubischen) Menschen der göttlichen Einflussnahme zuzurechnen ist.

Plutarch folgt dieser Interpretation nicht explizit. Vielmehr weist er Träumen insofern eine offenbarende Funktion zu, als die Traumbilder den genannten Personen die Unmenschlichkeit ihres Handelns aufzeigen und zugleich implizit auf deren eigenes Ende hindeuten. Letzterer Aspekt ist insofern signifikant, als bei Plutarch, wie wir noch diskutieren werden, Träume häufig im Kontext der Vorausdeutung oder -ahnung des Todes eine Rolle spielen.²⁵² Eine eigentliche Deutung in diese Richtung ist den hier diskutierten Beispielen allerdings nicht beigegeben, sodass letzten Endes offenbleiben muss, ob Plutarch den Traumbeispielen auch eine divinatorische Qualität beigemessen hat. Es wird auch nicht reflektiert, ob die genannten Persönlichkeiten, die Träume selbst in diese Richtung interpretiert haben. Es handelt sich um Exempla, die das übergeordnete Thema, also dass Traumbilder Ausdruck eines angsterfüllten Aberglaubens sein können, verdeutlichen sollen. Die Häufung von Träumen in Todesnähe ist bei Plutarch kein Zufall, sondern verweist auf eine fundamentale Überzeugung: An der Schwelle des Todes löst sich die Seele bereits teilweise vom Körper und gewinnt dadurch eine erhöhte Sensibilität für transzendente Wahrheiten.²⁵³ Der nahende Tod erscheint als ultimative Schwellensituation, in der die normale Trennung zwischen diesseitiger und jenseitiger Welt durchlässig wird.

Ausführlich geht Plutarch nur auf den spartanischen König Pausanias ein, der durch verschiedene Sühnungen den seine Seele plagenden Erscheinungen beikommen wollte. Eine eigentliche Befreiung von der zugrundeliegenden Angst bringt, wie der zweideutige Orakelvers deutlich macht, nur der Tod selbst. Träume erscheinen demnach wiederum als Symptome eines Lebensvollzugs, der durch moralisch verwerfliche Handlungen fehlgeleitet wurde. Obgleich sie von den Zeitgenossen nicht als Ausdruck der eignen innerpsychischen Verarbeitung der eigenen Korruptiertheit interpretiert wurden, so standen sie doch in engem Verweisungszusammenhang zwischen den eigenen Taten und jenen irrationalen, emotionsgeladenden Impulsen, die die Personen

²⁵² Siehe dazu etwa Simonetti 2019: 376 und Timotin 2022: 18–19 sowie 48.

²⁵³ Zu Träumen und dem nahenden (eigenen) Tod generell Weber 2000: 417–426. Diese Dimension der Traumliminalität zeigt sich nicht nur in den Angstträumen der Tyrannen, sondern auch in den noch zu diskutierenden visionären Erfahrungen des Thespesios in *De sera numinis vindicta* (siehe 2.5.1).

zu diesen Taten angetrieben haben. Der ‚Aberglaube‘ war die Kehrseite dieser Emotionen. Er wird selbst als ein Übel beschrieben, der den Menschen im Grunde die Konsequenzen ihrer Gefühle und Handlungen vor Augen führte. Denn anstatt zur Selbstreflexion anzuhalten, brachte er Verstörung. In diesen Passagen kommt Plutarch einer (tiefen)psychologischen Ausdeutung von Träumen zumindest nahe. Dass er letztlich die Träume nicht nur als Spiegelbild des seelischen Zustands der genannten Personen sah, sondern ihnen eine (soziale) Signifikanz beimaß, die mit dem späteren Schicksal sowie mit Fragen der *Moral* zu tun hatte, verdeutlicht die Unterschiede zwischen dem antiken und dem modernen Umgang mit diesem Traummaterial.²⁵⁴

Dieser Umgang erhielt eine zusätzliche soziale Dimension dadurch, dass der Sinngehalt von Träumen nicht so sehr als etwas Unterbewusstes wahrgenommen wurde, sondern als etwas, das aktiv genutzt werden konnte, um auf der soziopolitischen Ebene Resultate herbeizuführen – sei es, indem man sie als Legitimation für bestimmte Taten ins Feld führte, sei es, indem man auf der Ebene der diskursiven Praxis mit ihnen argumentierte. Diese mannigfaltigen sozialen Operationen, die Träume eröffneten, werden in dem bereits angesprochenen *De genio Socratis* verarbeitet – ein Text, der wohl parallel zu den Biographien entstanden ist,²⁵⁵ und der auf vielfältige Weise die Zeichenhaftigkeit der Welt und den Umgang mit diesen Zeichen verhandelt (s. auch 2.1). In dem Text werden wir von Plutarch mit verschiedenen Sprechern konfrontiert, die unterschiedliche philosophische Ansichten und Meinungen vertreten. Eingebettet ist die Schrift in einen historischen Ereigniskomplex, der den Vorabend des thebanischen Aufstandes gegen Sparta schildert.²⁵⁶ Die Handlungsstränge²⁵⁷ sind dabei mehrfach ineinander verwoben und changieren zwischen der Schilderung der Verschwörung und dem Ausbruch des Aufstands sowie einem philosophischen Diskurs²⁵⁸ über den sog. „Schutzgeist des Sokrates“, wobei Ereignisse aufgegriffen werden, die Jahre zuvor in Athen stattfanden.²⁵⁹ In dieser Passage aus *De genio Socratis* lässt Plutarch den

254 Siehe allgemein Price 2004. Dazu Thonemann 2020: 217–218.

255 Vgl. Ziegler 1964: 205–206.

256 Zum Kontext Cawkwell 2010: 101–102 (mit einer Diskussion der Quellengrundlage Plutarchs). Siehe auch Roskam 2010: 102–105 sowie Timotin 2022: 86–87.

257 Zur Problematik der Einheitlichkeit bzw. des inneren Zusammenhangs des Textes vgl. Corlu 1970: 82–88.

258 Wie Hani festhält: „En dépit de l'importance accordée au récit de la conjuration, il ne fait pas de doute que le dessein de Plutarque dans ce dialogue est philosophique“ (1980: 52).

259 Ziegler spricht von einem „eigentümlichen Mischgebilde“. Nach seiner Interpretation war das Ziel der Abfassung durch Plutarch „in einem doppelten Sinn patriotisch. Er wollte einer der glänzendsten boiotischen Ruhmestaten ein Denkmal setzen und zugleich, indem er seine Helden im Augenblick der höchsten Spannung ruhigen Gemütes über die schwierigsten philosophischen Fragen diskutieren ließ, dem Vorurteil von der boiotischen Ungeistigkeit entgegenreten; schließlich etwa auch die eigene Verbundenheit mit Athen und der Akademie im Spiegel der Vergangenheit aufleuchten lassen“ (1952: 41). Vgl. auch Boulet 2022: 50–51.

Philosophen Galaxidoros eine scharfe Kritik an der Instrumentalisierung von Träumen für politische Zwecke formulieren und vor der Gefahr des ‚Aberglaubens‘ warnen.²⁶⁰

Beim Herakles, wie schwer ist es, einen Mann zu finden, der von Einbildung und Aberglauben frei ist! Die Einen lassen sich wider ihren Willen aus Unerfahrenheit und Schwäche von diesen Leidenschaften gefangen nehmen, Andere suchen, um als Lieblinge der Götter und als ganz besondere Menschen zu erscheinen, ihren Handlungen dadurch ein göttliches Ansehen zu geben, dass sie Alles, was ihnen in den Sinn kommt, mit Träumen und Geistererscheinungen und anderem Bombast der Art ausstaffieren. Für Staatsmänner, welche nach dem Willen einer eigensinnigen und zügellosen Volksmasse leben, mag es vielleicht vorteilhaft sein, das Volk am Zügel des Aberglaubens von seinem Weg ab zum Besseren zu leiten, aber für die Philosophie ist ein solches Verfahren nach meiner Ansicht nicht nur schimpflich, sondern auch mit ihrer eigenen Versicherung im Widerspruch, sofern sie sich dafür ausgibt, dass sie das Gute und Nützliche nach der Vernunft lehre, und dann von diesem Prinzip des Handelns doch wieder auf die Götter zurückgreift, gleich als ob sie die Vernunft verachte, und die logische Beweisführung, in welcher nach allgemeiner Ansicht ihr Vorzug besteht, herabwürdigt, und sich an Wahrsagungen und Traumgesichte hält, mit denen der Schlechteste häufig ebensoviel Glück hat, wie der edelste Mensch.²⁶¹

Galaxidoros unterscheidet zwei Gruppen von Menschen: Auf der einen Seite stehen jene unwissende ‚abergläubische‘ Personen, die entweder angsterfüllt mit Traumbildern umgehen oder sich aber von Machtpersonen leiten und verführen lassen, wobei Letztere unter anderem unter Verweis auf Träume oder Visionen die breite, gutwillige Masse in die Irre führen. Auf der anderen Seite stehen die Philosophen, die es eigentlich besser wissen müssen, die aber dennoch unkritisch mit Traummaterial umgehen und unter Bezug auf angeblich göttliche Vorhersagen ihre Argumente untermauern. Dies würde aber Galaxidoros zufolge den Blick auf die Wahrheit verstellen und der Philosophie im Wege stehen, die ja gerade auf eine ethische Lebensführung unter Ausschaltung der Leidenschaften und Ängste gerichtet ist. Die kritische Vernunft operiert nach Galaxidoros in eine Richtung, die die Instrumentalisierung von Träumen und

²⁶⁰ Bei ihm handelt es sich offenkundig um eine historische Persönlichkeit. In Xen. *hell.* 3,5,1 wird er als einer jener Thebaner genannt, die 395/394 v. Chr. persische Geldzahlungen akzeptiert hatten, um einen Krieg gegen Sparta zu schüren. Dazu auch Russell/Parker/Nesselrath 2010: 85. Galaxidoros tritt für einen rationalen Umgang mit Vorzeichendeutung insgesamt ein und hilft Plutarch dabei, die religiösen Fragen des Textes von einem anderen Blickwinkel aus zu betrachten. Vgl. Corlu 1970: 19 und 49–50. Seine Mahnung will zugleich eine rationalistische Konzeption von Sokrates' *daimonion* bieten.

²⁶¹ Plut. *De gen. Soc.* 579F–580B: ὁ δὲ Γαλαξίδωρος ὁ Ἡράκλειος εἶπεν ὡς ἔργον ἐστὶν εὖρεῖν ἄνδρα καθαρῶντα τύφου καὶ δεισιδαιμονίας. οἱ μὲν γὰρ ἄκοντες ὑπὸ τῶν παθῶν τούτων ἀλίσκονται δι' ἀπειρίαν ἢ δι' ἀσθένειαν· οἱ δὲ, ὡς θεοφιλεῖς καὶ περιττοὶ τινες εἶναι δοκοῖεν, ἐπιθειάζουσι τὰς πράξεις, ὀνειράτα καὶ φάσματα καὶ τοιοῦτον ἄλλον ὄγκον προϊστάμενοι τῶν ἐπὶ νοῦν ἰόντων. ὁ πολιτικοῖς μὲν ἀνδράσι καὶ πρὸς αὐθάδη καὶ ἀκόλαστον ὄχλον ἡναγκασμένοις ζῆν οὐκ ἄχρηστον ἴσως ἐστὶν ὥσπερ ἐκ χαλινοῦ τῆς δεισιδαιμονίας πρὸς τὸ συμφέρον ἀντιστάσαι καὶ μεταστῆσαι τοὺς πολλούς· φιλοσοφία δ' οὐ μόνον ἔοικεν ἀσχήμων ὁ τοιοῦτος εἶναι σχηματισμός, ἀλλὰ καὶ πρὸς τὴν ἐπαγγελίαν ἐναντίος, εἰ πᾶν ἐπαγγεῖλαμένη λόγῳ τάγαθόν καὶ τὸ συμφέρον διδάσκειν, εἰς θεοὺς ἐπαναχωρεῖ τῆς τῶν πράξεων ἀρχῆς ὡς τοῦ λόγου καταφρονοῦσα, καὶ τὴν ἀπόδειξιν δοκεῖ διαφέρειν ἀτιμάσασα πρὸς μαντεύματα τρέπεται καὶ ὀνειράτων ὕψεις, ἐν οἷς ὁ φαυλότατος οὐχ ἦττον τῷ κατατυγχάνειν πολλάκις φέρεται τοῦ κρατίστου.

verwandten Phänomenen ausschalten soll – wichtig ist, dass man rationale Erklärungen für sie findet (was auch in der Folge für das „*daimonion*“²⁶² des Sokrates gelten soll).²⁶³ Den Unwissenden sind hier also zwei Gruppen von Wissenden gegenübergestellt, die allerdings unterschiedlich mit ihrer philosophischen Bildung verfahren: Während eine Gruppe der Divination zugeneigt ist und damit der abergläubischen Spekulation Tür und Tor öffnet, versucht eine andere, zu der sich Galaxidoros selbst zählt, dieser gefährlichen Tendenz entgegenzuwirken und eine Philosophie zu propagieren, die darauf abzielt, „die Wirklichkeit zu erfassen und die Wahrheit mit nüchternem Verstande zu suchen.“²⁶⁴ Diese Charakterisierung der Unwissenden anhand von Träumen, erhält ihre positive Kehrseite in der Behandlung der Philosophen (2.4.3), wo sich zeigen wird, dass gerade die reflektierte Auseinandersetzung mit Träumen zum Kennzeichen philosophischer Bildung werden kann.

Es wäre vorschnell, Galaxidoros' Standpunkt mit Plutarchs eigenem zu verwechseln. Aber Galaxidoros' Meinung zeigt dennoch deutliche Parallelen zu jenen leitmotivisch auftretenden Maximen, die in Plutarchs philosophischem Werk an vielen Stellen zu Tage treten. Es geht im Kern um die Frage, wie man sich als Philosoph gegenüber Träumen, Wahrsagungen und Visionen positionieren soll und ob man diese als Teil der Realität akzeptieren möchte oder sie aber zum Gegenstand der Kritik macht. Dass es Galaxidoros nicht einzig um eine Verdammung der Traumdivination geht, sondern um eine dezidierte Abgrenzung von (aus seiner Sicht) niedriggestellten Personen, von politischen Machthabern sowie von einer bestimmten Art von Philosophen²⁶⁵ wird dabei deutlich – nicht zuletzt gründet diese Abgrenzung auf einer moralischen Bewertung: Denn Galaxidoros zufolge hat Wahrsagung an und für sich nichts mit einer tieferen Erkenntnis oder einem Wissen zu tun, sondern es geht um Glück. Bei der Divination kann sowohl ein moralisch schlechter, als auch ein vortrefflicher Mensch das Richtige treffen, ohne dass es dazu einer Einsicht bedürfte. Dadurch wird eine Grenzziehung zwischen kundigen und unkundigen Personen aber geradezu verunmöglicht. Vor dem

²⁶² Dieser ist Hauptgegenstand des Gesprächs. Wie Corlu festhält: „Plutarque a voulu, dans *De Genio*, nous intéresser peu à peu à la démonologie, en attirant notre attention sur les relations de l'homme avec les dieux“ (1970: 45–46). Zum *daimonion* allgemein siehe Alt 1995: v. a. 82–95; außerdem Babut 1983.

²⁶³ Vgl. Schröder 2010: 159. Bedeutsam ist dabei, dass Galaxidoros keineswegs den Wert der Divination an und für sich abstreitet. Er verwendet dabei sogar implizit ein von Xenophon Sokrates zugeschriebenes Diktum, wonach man in unklaren Angelegenheiten, die nicht alleine durch den rationalen, menschlichen Verstand gelöst werden könnten, divinatorische Hilfe in Anspruch nehmen könnte. Vgl. Xen. *mem.* 1.1,6. Ein sonst kaum beachtetes „Zeichen“ – und sei es nur ein Niesen – könnte Galaxidoros zufolge in solchen unentschiedenen Entscheidungssituationen den Ausschlag für ein Handeln in eine Richtung (zwischen zwei Alternativen) geben. Plut. *De gen. Soc.* 581A. Zugleich spiegelt Galaxidoros eine Sichtweise wider, die u. a. aus Cic. *div.* 1,122 bekannt ist und die Sokrates als einen Beobachter von Zeichen darstellt, der über eine reine Seele verfügt und sie dementsprechend sinnhaft ausdeuten kann. Vgl. auch Russell 2010: 8 sowie Simonetti 2019: 399 und Timotin 2022: 87.

²⁶⁴ Plut. *De gen. Soc.* 580C: (...) πρὸς τὰ πράγματα πεπνῶσθαι καὶ λόγῳ νήφοντι μετιέναι τὴν ἀλήθειαν. Zum Zusammenhang siehe auch Boulet 2022: 57.

²⁶⁵ Vgl. dazu Plut. *De gen. Soc.* 579F–580A.

Zufall sind alle Menschen gleich.²⁶⁶ Des ‚Aberglaubens‘ dagegen kann man sich durch philosophische Reflektion erwehren. Genau in diesem Standpunkt trifft Galaxidoros‘ eigene Stellungnahme mit jenen Passagen überein, in denen Plutarch vor der Gefahr der Unwissenheit im Umgang etwa mit Träumen warnt. Dass es Plutarch selbst aber nicht auf eine reine Abwehr ankam und er durchaus einen Mittelweg suchte, um diskursiv mit dem Phänomen der Traumdeutung umzugehen, das lässt sich an der Art und Weise erkennen, wie er die sozialen Gruppen der Wissenden konstruiert, denen wir uns im Folgenden zuwenden.

2.4.2 Deuter

Die Gruppe der Wissenden war insgesamt heterogener zusammengesetzt. Sie umfasste, wie bereits erwähnt, Philosophen, die sich hauptsächlich erkenntnistheoretisch mit dem Thema Traum auseinandersetzten, ebenso wie praktizierende Deuter, die für sich reklamierten, gottgesandte Träume als solche identifizieren und entsprechend auslegen zu können (s. 1.3.1).²⁶⁷ Diese Gruppen unterschieden sich demnach nicht nur in ihrem Umgang mit dem Phänomen, sondern auch in ihrem Habitus und in der Art und Weise, über welche diskursive Praxis sie, pragmatisch gesehen, ihre Gruppenidentität ausbildeten. Während Philosophen in der Regel Träume als einen Teil der Mantik diskutierten und an theoretischen Fragen sowie – wie etwa im Fall Plutarchs – an lebenspraktischer Reflexion im Umgang mit Traumgesichten interessiert waren, waren professionalisierte Traumdeuter auf dieses spezifische Themenfeld spezialisiert. Die Unterschiede zwischen den philosophischen Theoretikern und den praktizierenden Berufsdeutern waren demnach denkbar weit. Dies legt auch eine Lektüre der Werke Plutarchs nahe. Denn so sehr es ihm darum ging, die Rolle der Philosophie im Umgang

²⁶⁶ Der Begriff des Zufalls deckt nur ein Bruchteil dessen ab, was etwa durch den griechischen Begriff der *tyche*, der auch in personifizierter Variante eine Gottheit oder ein göttliches Prinzip meinen konnte, angezeigt ist. Zur Komplexität der *tyche* in Plutarchs Werk siehe Frazier 2010a: iii–ix. Vgl. auch Veyne 2005: 650–651 (sowie zum oben referierten Standpunkt des Galaxidoros Veyne 2005: 654–655). Dass die Menschen bzw. der menschliche Geist frei waren, ihre eigenen Entscheidungen zu treffen, daran haben weder Plutarch noch andere Vertreter des Mittelplatonismus gezweifelt – der Gang des Schicksals und die Kausalität von Ereignissen blieben auf die physische Welt beschränkt. Vgl. Dillon 1977: 90 und 110.

²⁶⁷ Wie Bittrich formuliert: „In Greek tradition, theoretical speculation about dreams is split between the two main groups of oneirocritics and oneirological thinkers. While the oneirocritics (...) have taken a more linguistic stance with a special focus on the personal variety of dreams (...), oneirological thinkers have been thrilled by psychological, religious, and philosophical aspects connected with divination by dreams“ (2014: 95). Die Gruppe der „Deuter“ war dabei freilich keineswegs homogen gefasst, sondern in sich durch verschiedene Spezialgebiete sowie Praktiken differenziert, wobei es auch zu Konflikten um Deutungs-Autorität und mit der eigenen Praxis verbundene Geltungsansprüche ging. Das zeigt Artemidors Werk exemplarisch auf – für eine aktuelle Diskussion der im Werk zur Geltung kommenden diskursiven Strategien bezüglich dieser Punkte du Bouchet 2023: 20–45; außerdem die weiterführenden Überlegungen bei Weber 2023: 439–440.

mit der Divination zu diskutieren und sein eigenes Denken bezüglich dieser Frage zu profilieren, so wenig war er auf den ersten Blick an Deutern und ihrer jeweiligen Praxis interessiert. Es ist jedenfalls auffallend, dass sie in seinem philosophischen Schrifttum, wenn überhaupt, meist nur namentlich, ohne Ausführungen zu weiteren Kontexten, erwähnt werden – somit bleiben sie insgesamt unförmige Randfiguren auf dem größeren diskursiven Spielfeld rund um die Divination.

Es gibt dabei aber in den *Moralia* eine wichtige Ausnahme von der Regel: Es handelt sich dabei um den professionellen Seher Theokritos aus *De genio Socratis*.²⁶⁸ Wie oben bereits erörtert, verbindet dieser Dialog einen historischen Ereigniskomplex mit einer philosophischen Debatte über die Möglichkeiten und Grenzen der Vorzeichendeutung.²⁶⁹ Für unseren Gegenstand ist er ungemein aufschlussreich, weil Plutarch darin eine heterogene Gruppe zusammenführt,²⁷⁰ die jeweils aus unterschiedlichen thematischen wie auch geographischen Kontexten kommend, über ein Thema diskutiert. Dies gibt dem philosophischen Gespräch dementsprechend eine praktische Note, da die erörterten Gegenstände nicht abstrakt und losgelöst von jeglicher Lebenswirklichkeit erscheinen, sondern einen konkreten Anlass und eine Verankerung in der Zeit haben. Die Philosophie erhält dadurch einen instrumentellen Charakter angesichts schwieriger Entscheidungssituationen. Und es ist auch in diesem Kontext, in dem das Grundthema des Gesprächs, nämlich wie scheinbar übernatürliche Zeichen – ganz gleich, ob es sich nun um körperlose Stimmen, Orakelverse oder Träume handelt – auszulegen und zu verstehen sind, eine besondere Relevanz erhält. Im historischen Kern geht es um die existentielle Problemlage, ob die Gruppe der thebanischen Verschwörer in der Nacht, die den zeitlichen Rahmen der Zusammenkunft abgibt, gegen die spartanischen Besatzer losschlagen soll – oder nicht. Viele Dinge sind ihnen unklar: So etwa, ob die spartanische Besatzung von der Verschwörung erfahren hat, und auch ob eine Gruppe von thebanischen Verbannten rechtzeitig zurück in die Stadt kommen kann, um die Verschwörer in ihrem Vorhaben zu unterstützen.

²⁶⁸ Theokritos kommt innerhalb des Gesprächs eine Schlüsselrolle zu. Er diskutiert nicht nur einleitend das Thema des Grabs der Alkmene, das von den Spartanern geöffnet worden sein soll, die anschließend deren Gebeine nach Sparta brachten (577E–579B), sondern bringt auch das Thema des *daimonion* ins Gespräch ein. Allerdings ist seine Sicht auf den „Schutzgeist“ eher einfach gehalten und, wie Roskam sie charakterisiert, „vorphilosophisch“ (2010: 102). Erst im weiteren Verlauf des Gesprächs versuchen andere Dialogpartner den tieferliegenden Ursachen des *daimonion* auf den Grund zu gehen. Bei Theokritos handelt es sich mit höchster Wahrscheinlichkeit um eine historische Persönlichkeit. Er tritt auch in Plut. *Pel.* 22,3 auf, wo Plutarch weitaus weniger frei die Rolle von handelnden Protagonisten ausschmücken konnte. Darin verhindert Theokritos das Opfer eines Menschen durch die Thebaner vor der Schlacht bei Leuktra. Dazu Coloru 1970: 16–17, auch Hani 1980: 44–45 sowie Flower 2008: 157–158. Flower verweist darauf, dass es eine nahezu zeitgenössische Darstellung des Theokritos auf einer Amphora gegeben haben könnte, die den thebanischen Aufstand abbildet und den Angriff Pelopidas und weiterer Thebaner auf das Haus des Oligarchen Leontiades darstellt (siehe Flower 2008: 158 fig. 13, aus Griffith 1974: pl. V). Siehe auch Kap. 3.39.

²⁶⁹ Zum zeitlichen Rahmen des Dialogs vgl. Brenk 1998: 59–60.

²⁷⁰ Zu den im Dialog auftretenden (zumeist historischen) Charakteren siehe Corlu 1970: 13–22.

In *De genio Socratis* verbindet Plutarch so geschickt historische Erzählung mit philosophischer Reflexion. Der dramatische Kontext der thebanischen Befreiung mit ihrer unklaren Gemengelage verleiht der Frage nach der Verlässlichkeit göttlicher Zeichen – einschließlich der Träume – existentielle Dringlichkeit.²⁷¹ Ihre Auslegung ist ein Weg, um zu einer Entscheidungsfindung zu gelangen und um mit der äußerst prekären und unsicheren Situation umgehen zu können. Und es ist vor diesem Hintergrund, vor dem die Rolle des Theokritos stärker profiliert wird. Die Stimmung des Gesprächs ist gereizt, als offenbart wird, dass einer der spät in die Verschwörung eingeweihten Thebaner, Hipposthenidas, einen Reiter an die auf dem Weg befindlichen Verbannten geschickt hat, um sie zu warnen, in dieser spezifischen Nacht nicht nach Theben zu kommen. Als er aufgefordert wird, sich zu rechtfertigen, argumentiert er unter Verweis auf ungünstige Zeichen: so etwa auf die Eingeweideschau der zuständigen Priester, die vor großen Gefahren warnten.²⁷² Er führt aber auch einen Traum an und präsentiert mit seiner Hilfe in der folgenden Schlüsselpassage aus *De genio Socratis* einen bemerkenswerten Deutungskonflikt: Der gleiche Traum wird von zwei verschiedenen Personen – dem besorgten Hipposthenidas und dem Seher Theokritos – diametral entgegengesetzt interpretiert, was die Ambiguität der Traumsymbolik exemplarisch verdeutlicht:

[Hipposthenidas:] Und, was du namentlich, Charon, sehr zu beachten hast, so ging gestern mit mir Hypatodoros, des Erianthes Sohn, ein sonst braver und rechter Mann, der aber nicht sehr in das Vorhaben eingeweiht ist, vom Feld heim. Dieser sagte: mit dir, lieber Hipposthenidas, ist Charon befreundet, mit mir aber nicht sehr bekannt; wenn es dir also recht ist, sage ihm, er solle sich vor Gefahr hüten wegen meines schrecklichen und seltsamen Traums. In der vergangenen Nacht nämlich glaubte ich zu sehen, dass sein Haus Wehen habe, wie eine Schwangere, und dass er und seine teilnehmenden Freunde im Kreis um das Haus herumstanden und Gelübde taten, dass dann das Haus brüllte und unartikulierte Töne von sich gab, endlich aber vieles und starkes Feuer aus seinem Inneren herauschlug, in Folge dessen der größte Teil der Stadt in Brand geriet, die Kadmeia aber nur in Rauch gehüllt wurde, und das Feuer nicht hinaufdrang. Diesen Traum also, Charon, erzählte mir jener Mann. Ich erschrak gleich heute darüber, und seit ich heute vernahm, dass die Verbannten in deinem Haus absteigen wollten, fürchte ich noch mehr, dass wir uns über uns selber großes Unglück bringen, gegen die Feinde aber nichts Bedeutendes ausrichten, sondern nur Verwirrung stiften werden. Denn ich deute die Stadt auf uns, die Kadmeia, der Sachlage entsprechend, auf die Feinde.

[Kaphisias:] Da fiel Theokritos ein, und schnitt dem Charon, welcher gegen Hipposthenidas sprechen wollte das Wort ab und begann.

[Theokritos:] Mir im Gegenteil, lieber Hipposthenidas, hat, obwohl ich bezüglich der Verbannten nur günstige Opferzeichen erhielt, nichts so großes Vertrauen auf unser Unternehmen eingeflößt, als eben dieses Traumgesicht; wenn nämlich, wie du sagst, ein volles und helles Licht von einem befreundeten Haus über die ganze Stadt ausgebrochen, das Quartier unserer Feinde aber in schwarzen Rauch gehüllt worden ist, der nichts lieber als Tränen und Verwirrung erzeugt; wenn ferner unverständliche Töne von uns ausgestoßen worden sind, so wird, wenn Jemand den Ver-

271 Zur Bedeutung der Zeichen und des Zeichendeutens für den Dialog allg. Hardie 1996.

272 Plut. *De gen. Soc.* 586E.

sich machen würde, uns wegen dieser oder jener Rede anzuklagen, unsere Verschwörung nur in einen unbestimmten und leeren Verdacht geraten und den Prozess gewinnen. (...)»²⁷³

Diese Passage ist sowohl mit Blick auf die gegebenen Deutungen zu einem Traum, als auch bezogen auf die Länge dieser Interpretationen einzigartig in den *Moralia*. Für gewöhnlich werden Träume dort im Kontext historischer Ereignis- und Entscheidungssituationen meist nur nach ihrem Inhalt zitiert, eine Deutung als solche ist selten beigegeben, vor allem dann, wenn es sich um Träume handelt, deren Bedeutung aufgrund des Kontextes selbsterklärend sind – etwa wenn sie auf das nahende Ende einer Person oder jene somatischen Mechanismen verweisen, die wir zuhauf in seinen Schriften finden.

Das Beispiel ist auch insofern aufschlussreich, als nicht nur ausführliche Begründungen für eine Interpretation gegeben werden, sondern darüber hinaus gegensätzliche Auslegungen eines Traums erfolgen. Wir haben es hier im Kern mit einem Deutungskonflikt zu tun, der offenbart, dass der Umgang mit Träumen ein diskursives Feld war, in dem es in philosophischer Hinsicht nicht alleine darum ging, den tieferliegenden Ursachen von Träumen nachzuspüren und die Frage nach ihrer divinatorischen Qualität zu erörtern, sondern auch die verschiedenen symbolischen Bedeutungsebenen zu interpretieren. Dabei spielen an dieser Stelle die üblichen Strategien im Umgang mit dem Traummaterial bei Plutarch zunächst keine Rolle, das heißt der Traum wird nicht sofort nach seinem tieferen Sinngehalt befragt, der mehr Erkenntnisse über die Person, der der Traum zuteilgeworden war, und die soziale Situation als solche aufzeigen könnte. Vielmehr wird das Traumgesicht von den Dialogpartnern als eine Botschaft

273 Plut. *De gen. Soc.* 586E–587C: καὶ τὸ σοὶ πλείστης δεόμενον, ὦ Χάρων, εὐλαβείας, ἐχθὲς ἐξ ἀγροῦ μοι συνοδεύων Ὑπατόδωρος ὁ Ἐριάνθους χρηστὸς μὲν ἄλλως καὶ οἰκεῖος ἀνὴρ οὐδὲν δὲ τῶν πρασσομένων συνειδώς, 'ἔστι σοι' φησὶν 'ὦ Ἱπποσθενείδα, Χάρων ἑταῖρος ἔμοι δ' οὐ πάνυ συνήθης ἂν οὖν δοκῇ σοι, φράσον αὐτῷ φυλάττεσθαι τίνα κίνδυνον ἐξ ἐνυπνίου μάλα δυσχεροῦς καὶ ἀτόπου· τῆς γὰρ ἄλλης νυκτὸς ὦμην αὐτοῦ τὴν οἰκίαν ὠδίνειν ὥσπερ κύουσιν αὐτὸν δὲ καὶ τοὺς φίλους συναγωνιῶντας εὔχεσθαι καὶ κύκλῳ παρεῖναι τὴν δὲ μυκάσθαι καὶ ἀφιέναι φωνάς τινας ἀνθρώπων, τέλος δὲ πῦρ λάμψαι πολὺ καὶ δεινὸν ἐξ αὐτῆς ἔνδοθεν, ὡς τὰ πλεῖστα τῆς πόλεως φλέγεσθαι τὴν δὲ Καδμεῖαν καπνῷ μόνῳ περιέχεσθαι τὸ δὲ πῦρ ἄνω μὴ ἐπιπολάζειν' ἢ μὲν οὖν ὄψις, ὦ Χάρων, ἦν ὁ ἀνθρωπος διεξῆλθε, τοιαύτη τις ἦν· ἐγὼ δὲ καὶ παραχρῆμα κατέδεισα, καὶ πολὺ μᾶλλον ἀκούσας σήμερον ὡς εἰς τὴν σὴν οἰκίαν οἱ φυγάδες καταίρειν μέλλουσιν, ἀγωνιῶ, μὴ μεγάλων κακῶν ἐμπλήσωμεν ἡμᾶς αὐτοὺς, οὐδὲν ἀξιόλογον τοὺς πολέμιους δρᾶσαντες ἀλλ' ὅσον διαταράξαντες. τὴν γὰρ πόλιν πρὸς ἡμῶν τίθεμαι, τὴν δὲ Καδμεῖαν ὥσπερ ἐστὶ πρὸς ἐκείνων' ὑπολαβὼν δ' ὁ Θεόκριτος καὶ κατασχὼν τὸν Χάρωνα βουλόμενον εἰπεῖν τι πρὸς τὸν Ἱπποσθενείδαν, 'ἀλλ' ἔμοιγ' εἴπεν ἅπ' οὐδενὸς οὕτως; 'οὐδέποτε θαρρήσαι πρὸς τὴν πρᾶξιν, ὦ Ἱπποσθενείδα, παρέστη, καίπερ ἱεροῖς ἀεὶ χρησαμένῳ καλοῖς ὑπὲρ τῶν φυγάδων, ὡς ἀπὸ τῆς ὀψεως ταύτης· εἴ γε φῶς μὲν πολὺ καὶ λαμπρὸν ἐν τῇ πόλει λέγεις ἐξ οἰκίας φίλης ἀνασχεῖν, καπνῷ δὲ συμμελανθῆναι τὸ τῶν πολέμιων οἰκητήριον, οὐδὲν οὐδέποτε δακρύων καὶ ταραχῆς φέροντι κρεῖττον: ἀσήμερος δὲ φωνὰς ἐκφέρεσθαι παρ' ἡμῶν, ὥστε κἂν εἴ τις ἐπιχειροῖ κατηγορεῖν, περιφώνησιν ἄσαφῇ καὶ τυφλῇ ὑπόνοιαν ἢ πρᾶξις λαβοῦσα μόνον ἅμα καὶ φανήσεται καὶ κρατήσῃ (...)'

verstanden, die es ernstzunehmen gilt,²⁷⁴ wobei Zweifel an ihrer Verlässlichkeit mit einem Nebensatz zu dem eigentlichen Träumer ausgeräumt werden.

Wichtig ist in diesem Kontext dennoch, dass dieser Träumer, Hypatodoros,²⁷⁵ nicht Teilnehmer am Gespräch selbst ist, sondern der Traum von Hipposthenidas ins Feld geführt wird, um sein eigenes Handeln zu erklären – dass das Traumgesicht ihm zufolge einen divinatorischen Charakter hat, wird auch dadurch untermauert, dass er auf öffentliche Opferschauer verweist, die ebenfalls aufgrund schlechter Vorzeichen eine Warnung ausgesprochen haben. Hypatodoros selbst hat den Traum als erschreckend empfunden, eine eigentliche Deutung wird jedoch von Hipposthenidas gegeben, der in die Vorgänge der Verschwörung eingeweiht ist und das Traumgesicht dahingehend interpretiert. Hipposthenidas hat ein Hintergrundwissen, das der eigentliche Träumer nicht hat. Die brennende Stadt steht bei ihm stellvertretend für die aufständischen Thebaner, die vom Rauch verhüllte, aber vom Brand verschonte Kadmeia für die Besatzung der Spartaner. Den Brand deutet er entsprechend als ein schlechtes Omen für die Stadt als solche, da das Feuer mit Zerstörung einhergeht, während die Spartaner auf der Kadmeia unversehrt davonkommen – und dementsprechend der Aufstand auch nicht von Erfolg gekrönt sein wird.

Hipposthenidas achtet also hauptsächlich auf die Orte,²⁷⁶ die im Traum vorkommen, und assoziiert diese mit den Menschen, die sich an diesen befinden, wobei das Feuer als ein negatives Vorzeichen für die Thebaner verstanden wird. Wenn wir die Deutung des Sehers Theokritos danebenlegen, fällt auf, dass diese durch eine viel breitere Semantik gekennzeichnet ist: Er achtet nicht alleine auf örtliche Aspekte, sondern versucht, den Traum in seiner gesamten symbolischen Dimension auszudeuten. Auch bei Theokritos besteht eine Polarität zwischen ‚Freund‘ und ‚Feind‘, die ihre Entsprechung in anderen Gegensatzpaaren findet, wie etwa im „Licht“ und im „schwarzen Rauch“. Auch die „unverständlichen Töne“ werden im Sinne der Verschwörer ausgelegt, verdunkeln sie doch die Verschwörung vor den Feinden und sorgen damit dafür, dass sie – und nicht die Verschwörer selbst – von „Verwirrung“ geschlagen sind. Während Hipposthenidas eine oberflächliche und verkürzte Interpretation vornimmt, ist die des Theokritos deutlich komplexer. Zwar gehen beide vom gleichen Hintergrundwissen aus, das heißt der Traum wird mit Blick auf die Verschwörung, in die sie eingeweiht sind, ausgedeutet, aber die zugrundeliegenden

274 Die Forschung ist allerdings in der Frage, welche Rolle dieser Traum für den Fortgang der weiteren geschilderten Ereignisse hat, insgesamt unentschieden. Eine Mehrheit argumentiert dafür, dass Träume in ihrer Verlässlichkeit eher angezweifelt werden und der Unterschied zum *daimonion* deutlich herausgearbeitet wird. Vgl. Pelling 2010b: 114–115, auch Babut 1994: 432–441. Riley sieht einen stärkeren Bezug zwischen dem Narrativ und den philosophisch dargelegten Gedankengängen und nimmt die Träume auch profilierter als integralen Teil der Gesamtkomposition des Textes wahr (1977: 259).

275 Zu ihm selbst ist sonst nichts bekannt.

276 Die räumliche Anordnung der Traum Inhalte spielte in der antiken Traumdeutung eine wichtige Rolle. Vgl. Walde 2001: 196.

Trauminhalte werden unterschiedlich auf die unklare Situation in der Wachwelt bezogen. Bei Hipposthenidas wird Feuer mit Zerstörung assoziiert, während Theokritos dem Rauch – bezogen auf den Gesamtkontext – eine deutlich größere Bedeutung beimisst: Rauch verhüllt (ebenso wie die unartikulierten Töne) die eigentliche Wirklichkeit. Das heißt die eigentliche Grundfrage, um die es geht, – ist die Verschwörung den Spartanern bekannt geworden oder nicht? – wird im Sinne der Thebaner beantwortet und ein scheinbar negatives Zeichen erhält eine aus thebanischer Sicht positive Interpretation.

Es ist bemerkenswert, wie genau die unterschiedlichen Deutungsmechanismen an dieser Stelle bei Plutarch ausgeführt sind, zumal die zugrundeliegenden Interpretationswege, die der Seher Theokritos vornimmt, sehr gut zu dem passen, was wir über die professionelle Traumdeutung in der Antike wissen. Obgleich der Traumdeutungsschlüssel des Artemidor von Daldis jünger ist als Plutarchs Schriften (und auch zeitlich weit vom historischen Kontext der geschilderten Szene entfernt ist), so lassen sich doch einige Parallelen ausmachen,²⁷⁷ die nahelegen, dass sich Plutarch entweder (trotz der eben genannten Einschränkung) mit dem Traumdeutungswissen gut auskannte oder aber an dieser Stelle eine Quelle verwendete, die dies tat (s. 3.3.9).²⁷⁸ Jedenfalls ist der Deutungskonflikt, mit dem wir es hier zu tun haben, durchaus der Lebenswirklichkeit entnommen, obgleich der eigentliche historische Gehalt der Szene insgesamt unklar ist.

277 Vgl. dazu auch die Bemerkungen bei Pelling 2010a: 317, der als einen Hauptunterschied festmacht, dass Artemidor im Gegensatz zu Plutarch Träumen, die ‚von Innen‘ kommen, weniger Aufmerksamkeit zuteilwerden lässt.

278 Der Kontext der Verschwörung ist historisch; der Dialog an sich ist an Platon geschult. Die Frage, die bislang nicht eindeutig geklärt ist, ist, aus welcher Quelle Plutarch das historische Ereignis an sich geschildert hat. Die *Hellenika* des Kallisthenes von Olynthos (FGrH 124) wurden hier ebenso ins Feld geführt wie Daimachos von Plataea (FGrH 65) oder Aristophanes aus Boiotien (FGrH 379). Zu Xenophons *Hellenika* bestehen sowohl viele Differenzen, als auch durchaus Parallelen – dennoch gilt es insgesamt als unwahrscheinlich, dass Plutarch bei seiner Schilderung der Ereignisse auf Xenophon zurückgegriffen hat. Der von Russell/Parker/Nesselrath gegebene Hinweis auf einen bei Xenophon überlieferten Traum von einem Blitzeinschlag in das Haus seines Vaters weist – bis auf die räumliche Gestaltung – keine Parallelen auf (2010: 92 mit Xen. *an.* 3,1,11), zumal die anschließend gegebene Deutung (3,1,12–14) nicht in einem gemeinschaftlichen Kontext stattfindet. Allerdings hatte, wie Trampedach anmerkt, „bereits die Vorgeschichte“ für Xenophon „eine theologische Dimension“. Seiner Meinung nach haben die Spartaner durch die widerrechtliche Besetzung der thebanischen Kadmeia im Sommer 382 die Götter gegen sich aufgebracht. Die Selbstbefreiung der Thebaner im Winter 379 markiert für Xenophon dann die Peripetie der spartanischen Vorherrschaft (...) (2015: 357 mit Xen. *hell.* 6,4,3). Vgl. dazu Cawkwell 2010: 102. Auch Hani 1980: 40–43 und Corlu 1970: 31–35 sowie 35–38 mit einer Diskussion anderer Möglichkeiten, Diodor und Cornelius Nepos, die allerdings ebenfalls in Zweifel gezogen werden. Dass Kallisthenes (Corlu 1970: 38–45) die Hauptquelle gewesen sein könnte, würde die Traumbeschreibung zumindest nahelegen, denn dass Kallisthenes gerne Träume in seine Darstellungen einfließen ließ, suggerieren zumindest die Alexanderviten, die zum Teil auf ihn zurückgehen. Außerdem hat Plutarch in seinen biographischen Werken häufiger auf Kallisthenes zurückgegriffen (Plut. *Pel.* 17,4; *Kim.* 12,5; *Arist.* 27,3). Zur Arbeitsweise des Kallisthenes siehe auch die Überlegung bei Zahrt 2006 Vgl. Ziegler 1952: 54; bezogen auf Vorzeichen auch Cic. *div.* 1,74 mit dem Kommentar bei Wardle 2006: 287.

Denn die von Plutarch dem Theokritos in den Mund gelegten Schritte der Interpretation folgen ziemlich genau dem Schema, das wir etwa bei Artemidor vorfinden.²⁷⁹

Ein Traumsymbol wird dabei selten auf seine offensichtlichste Bedeutung hin verstanden (Feuer ist gleichbedeutend mit Zerstörung/Gefahr), sondern bezogen auf die soziale Situation und im Verbund mit weiteren Attributen interpretiert.²⁸⁰ Wenn im Traum ein Feuer eine Stadt in Flammen setzt und Rauch aufsteigt, der die Feste der feindlichen Besetzer in Rauch hüllt, dann wird die Verschwörung vor den Feinden verborgen bleiben (allen anderen aber, das heißt den Thebanern, offensichtlich werden). Es findet in dieser Interpretation also eine Akzentverschiebung statt, die viel stärker die Motivationen der beteiligten Personenkreise miteinbezieht und den Fokus auf das Wissen legt, das die jeweiligen Gruppen von den Geschehnissen haben. In Hipposthenidas' verkürzter und vorschneller Interpretation wird dieser Bereich ausgeklammert und die zugrunde liegende Traumsymbolik eindimensional verstanden, während sie bei Theokritos zum Ausgangspunkt einer vielschichtigen und tiefgründigeren Reflexion wird.

Plutarch führt damit zwei grundverschiedene Interpretationsversuche vor, wobei nur die Deutung des Sehers den Rang eines Expertenwissens einnehmen kann: Theokritos gelingt es, hinter die scheinbar offensichtlichen Bedeutungen zu schauen und in einen Bereich vorzudringen, der nur durch eine ausgeklügelte Berücksichtigung aller Elemente des symbolisch verschlüsselten Traumgesichts dessen eigentliche Bedeutung offenlegen kann. Die Wirkung dieser Interpretation ist dementsprechend eine andere: Anstatt zu erschrecken, ermutigt sie; ein scheinbar schlechtes Vorzeichen wird in ein positives gewendet. Die Traumdeutung erscheint an dieser Stelle als ein komplexer hermeneutischer Prozess, der unsicheren Situationen eine Wende geben kann. Dass ihr keineswegs ein vorschneller Akt der Interpretation zugrunde liegt, sondern ein mehrstufiger Aushandlungsprozess, weist sie an dieser Stelle zugleich als ein erkenntnisförderndes Instrument aus, das zwar auf einer anderen Ebene operiert als die philosophische Reflexion, aber in ihren Analogieschlüsseln doch ein vergleichbares Niveau ausweist, das auch von keinem Gesprächsteilnehmer des Dialogs in dieser Situation hinterfragt wird.

Dass neben der grundsätzlichen Frage der Auslegung des Traumgesichts noch ein weiterer Deutungskonflikt zugrunde liegt, macht Hipposthenidas' Hinweis auf die zusätzlichen Warnungen der Opferschauer deutlich.²⁸¹ Während Hipposthenidas bemüht ist, seine Ausdeutung des Traums in Einklang mit den öffentlichen Vorzeichendeutern zu bringen, die ihre Vorhersagen aufgrund der Eingeweideschau treffen, leugnet Theokritos diesen Zusammenhang nachdrücklich: „Dass die Opfer keine günstigen

279 Siehe dazu die Erläuterungen bei Weber 2014: 65.

280 Siehe die Ausführungen bei Walde 2001: 194–195. Es findet sich zwar keine Entsprechung des hier diskutierten Traumbeispiels in Artemidors *Oneirokritika*, aber die Einteilung nach verschiedenen Arten von Feuern sowie die räumliche Einteilung, wo ein Feuer brennt bzw. welche Räume (bezogen auf ein Haus) beschädigt werden, bietet ein gutes Vergleichsbeispiel. Vgl. Artem. 2,9–10.

281 Vgl. Plut. *De gen. Soc.* 586F.

Zeichen gaben, ist natürlich, da Regierung und Opfer nicht dem Volke, sondern den Machthabern gehören.“²⁸² Plutarch lässt Theokritos an dieser Stelle eine in der antiken Literatur auch an anderen Stellen anzutreffende Kritik an der öffentlich praktizierten Mantik formulieren.²⁸³ Sie erscheint als ein Mechanismus, dessen sich die Machthaber bedienen, um ihre Herrschaft oder Politik zu legitimieren, nicht aber als ein Instrument, das es wirklich erlauben würde, zu Lösungen von Problemen zu gelangen, die die Gegenwart oder die naheliegende Zukunft betreffen. Die Divination wird hierbei als Kommunikationsmittel der Macht, nicht als ein Medium der Götter ausgewiesen. Gleichzeitig wird durch Theokritos’ Ausführungen zuvor deutlich gemacht, dass es jenseits der öffentlichen Mantik weitere Formen gibt, die losgelöst von der Macht operieren und die auch gegen diese gewendet werden können.²⁸⁴ Durch die zuvor erfolgte Interpretation wird die Traumdeutung als ein solches Instrument stark gemacht: Sie wird Einzelnen, unabhängig von einem offiziell eingerahmten Ritus, zuteil und die Ausdeutung, selbst wenn sie in einem sozialen Kontext erfolgt, kann hinter verschlossenen Türen stattfinden. Die Traumdivination erhält damit den Charakter eines Geheimwissens,²⁸⁵ insofern sie den Eingeweihten eine andere Form der Kommunikation mit den Göttern an die Hand gibt, und ihnen ein Wissen zugänglich gemacht, das durch die offiziellen, staatstragenden Akte eher verschleiert werden soll. Im übertragenen Sinn kann dementsprechend die Symbolik des zitierten Traums, die nach oppositionell gelagerten Sinneseindrücken zwischen dunkel und hell funktioniert, auf die in dieser Passage zur Sprache kommenden Praktiken der Divination bezogen werden: Es gibt divinatorisches Wissen, das die Zusammenhänge der Wirklichkeit in ein neues Licht rücken kann, und es gibt die inszenierten divinatorischen Akte, die nur vordergründig den Willen beziehungsweise das Wissen der Götter erfragen, heimlich aber einzig den Mächtigen und dem *status quo* nützen.

Es gibt darüber hinaus zwei Gruppen von Deutern: Jene, die den Mächtigen zuarbeiten, und jene, die durch ihr Wirken auch die Grundlagen der Macht unterminieren

²⁸² Plut. *De. gen. Soc.* 587C: δυσιερεῖν δέ γε θύοντας εἰκός ἢ γὰρ ἀρχὴ καὶ τὸ ἱερεῖον οὐ δημόσιον ἀλλὰ τῶν κρατούντων ἐστίν.

²⁸³ Siehe Flower zur Kritik an einzelnen Sehern, wobei die Kritik sich sowohl daran entzünden konnte, dass Seher in Verdacht standen, den Mächtigen zuzuarbeiten oder aber grundsätzlich deren Profession angezweifelt werden konnte (2008: 132–152). Gerade im 4. Jh. scheint die Kritik zugenommen zu haben – dazu Harris 2020.

²⁸⁴ Eine ähnlich geartete, wenn auch historisch in anderem Kontext situierte Episode findet sich bei Plutarch auch in einer wohl auf Phylarchos zurückgehende Geschichte der *Mulierum virtutes*: In der Erzählung zu Micca und Megisto, die unter dem Tyrannen Aristotimos in Elis leben, wird eine politische Gemenegelage beschrieben, in der der Tyrann Sorge vor einem Aufstand hat. Darin kommt ein Seher vor, der dem Tyrannen Aristotimos ein Vorzeichen bewusst falsch auslegt, während er dem Volk verheißt, dass dieser bald gestürzt würde. Dabei wird die situative und gruppenspezifische Art der Vorhersage thematisiert. Zugleich wird einem der Verschwörer gegen den Tyrannen, Hellanikos, ein Traum zuteil, in dem er von einem seiner verstorbenen Söhne aus dem Schlaf geweckt wird, mit der Vorhersage, dass er selbst am kommenden Tage Anführer der Stadt werden würde (252D–253 A).

²⁸⁵ Zum „arkanen“ Wissen der Traumdeutungsbücher vgl. Weber 2020: v. a. 67–79.

können. Theokritos erscheint deutlich als Repräsentant der letzteren Gruppe. Wie wir noch sehen werden, bestehen in Plutarchs Werk vielfältige Übergänge zwischen diesen beiden Varianten der Deuter. So gibt es auch Beispiele für divinatorische Experten, die einerseits im Dienst der Machthaber stehen, andererseits aber nicht davor zurückschrecken, negative Zeichen auch als solche zu deuten – und Ratschläge zu geben, die nicht im Sinne der politischen Entscheidungsträger sein müssen. Es wird auch bisweilen deutlich formuliert, dass in manchen (historischen) Situationen, ein kundiger Seher gefehlt hätte, um die Ereignisse in eine für die handelnden Personen andere Richtung hin zu lenken.²⁸⁶ Das Bild, das Plutarch insgesamt von den Sehern zeichnet ist dementsprechend ambivalent, da ihre Rolle nicht immer eindeutig und ihr vorgebliches Wissen nicht immer über jeden Zweifel erhaben ist. Sie nehmen damit insgesamt eine liminale Position ein, die zwischen dem Dienst für die Machthaber auf der einen Seite und dem für die einfachen Leute auf der anderen Seite angesiedelt ist. Auch das mit dem Sehertum zusammenhängende Wissen ist eines, das sowohl durch Fachkenntnis geprägt ist, wie auch im hohen Maße anfällig ist für Kritik. Gerade die Natur der oft opaken und uneindeutigen Zeichen ließ häufig, zumindest was die Traumantik angeht, einen Interpretationsspielraum, der die Möglichkeit verschiedener Auslegungen für ein- und dasselbe Symbol bot. Dies machte das Wissen der Deuter zu einem potentiell konfliktiven,²⁸⁷ da sowohl die Option einer gegenteiligen Auslegung gegeben war, als auch eine divinatorische Praxis in Konkurrenz zu einer anderen stehen konnte (wie etwa die Traumdeutung mit der Opferschau usw.).

Dass die Gruppe der Deuter auch in dieser Hinsicht von derjenigen der Philosophen getrennt war, haben wir bereits oben im Kontext der Rede des Galaxidoros gesehen. Darin wird am Ende das Argument ins Feld geführt, dass es sich bei der Wahrsagung um eine Tätigkeit handelt, die weniger mit eigentlichem Fachwissen zu tun hat, sondern vor allem mit Glück. Diese Passage ruft ein philosophisches Hauptargument gegen die Divination auf, das verwendet wurde, um mantisches Wissen insgesamt anzuzweifeln und die tieferliegenden Zusammenhänge, die bei der Zeichendeutung im Spiel waren, keiner irgendwie gearteten Systematik, sondern hauptsächlich dem Zufall zuzuschreiben. Es ist in diesem Kontext bezeichnend, dass Plutarch an anderen Stellen seines philosophischen Werkes, in denen es um die Divination geht, zweimal durch Dialogteilnehmer einen Vers des Euripides zitieren lässt: „Wer gut zu raten weiß, der ist (...) der beste Prophet.“²⁸⁸ Wie Simonetti überzeugend gezeigt hat, wird dieser Vers von Plutarch nicht etwa verwendet, um die Divination insgesamt oder das Sehertum als solches zu kritisieren, sondern um verschiedene Blickwinkel auf das

²⁸⁶ Paradigmatisch ist Plut. *Nik.* 23 (und siehe Kap. 3.3.5).

²⁸⁷ Wie Trampedach richtig bemerkt, war es für die Deuter v. a. wichtig, über „situative Intelligenz“ zu verfügen – dies ist genau das, was Theokritos im oben diskutierten Beispiel zeigt (2015: 558).

²⁸⁸ Plut. *De Pyth. or.* 399A: δ' μὲν 'εἰκάζων καλῶς,' ὃν 'ἄριστον μάντιν' ἀνηγόρευκεν ἡ παροιμία (...). Vgl. auch Plut. *De def. or.* 432C mit Eur. Fr. 973 Nauck. Ein *scholium* schreibt den Vers Menander zu. Die Mehrheit der ForscherInnen zweifelt aber nicht an der Autorschaft des Euripides. Dazu Simonetti 2020: 350 FN 3. Vgl. auch Trampedach 472–473.

Thema zu eröffnen, denn in den jeweiligen Passagen wird der Vers in unterschiedlichem Sinn und von Sprechern geäußert, die konträre philosophische Positionen einnehmen.²⁸⁹ Auch mit Blick auf das hier vor allem betrachtete Thema des Wissens und den Umgang damit können diese Zeilen als eine Positionierung verstanden werden und zwar dezidiert als eine Positionierung, die von der insgesamt heterogenen Gruppe der Philosophen vorgenommen wird, um sich von den Sehern abzugrenzen.²⁹⁰ Die Praxis der philosophischen Reflexion und der praktischen Auslegung war demnach zu trennen und wurde diskursiv auch klar geschieden, obgleich die damit verbundenen Aussageintentionen divergiert haben mochten.²⁹¹ Wie im Folgenden verdeutlicht werden soll, beschränkte sich für Plutarch die Auslegung als göttlich verstandener Zeichen keineswegs auf reinen Zufall und auch nicht alleine auf ein praktisch anwendbares Wissen, wonach es klar festgelegte Regeln gibt, um divinatorisches Wissen zu erlangen. Vielmehr spielen für Plutarch auch irrationale Aspekte eine wichtige Rolle, die sich einem reflexiven, diskursiven Zugriff entziehen und deren transzendenten Charakter man sich am einfachsten durch das Medium des philosophischen Dialogs annähern kann.

2.4.3 Philosophen

Wir sind damit bei der anderen prominenten Gruppe der Wissenden angelangt, denen in Plutarchs essayistischem Schrifttum die Hauptrolle gebührt, nämlich den Philosophen.²⁹² Wenn wir konstatieren, dass sich Gruppen innerhalb eines diskursiven Feldes voneinander abgrenzen, beziehungsweise dass Plutarch dies in seinem Schrifttum tat, dann gilt es unweigerlich nach jenen Attributen zu suchen, durch die sich ein Personenkreis von einem anderen unterscheidet. Wenn wir diesbezüglich auf die Nicht-Wissenden schauen, dann müsste idealiter bei den Philosophen nicht die Neigung zu

²⁸⁹ Vgl. Simonetti 2020. Dazu auch Flower 2008: 135–136 und Dillery 2005: 212.

²⁹⁰ Wie Simonetti festhält: „Divination is radically different from logical reflection, as well as from scientific evaluation and prediction of outcomes“ (2017: 91).

²⁹¹ Für eine Interpretation der bei Plutarch in den Dialogen geäußerten Standpunkte siehe Simonetti 2020: 351–360. Wie van Nuffelen allgemein für den philosophischen Diskurs der Zeit festhält: „it is difficult to grasp the symbolic truth found in religion, and superstition has adulterated these. The difficulty of the undertaking will lead some, such as Plutarch, to admit that not all interpretations are certain (in some cases, even his own) and that other interpretations by other philosophical schools have a kernel of truth: yet he will still contend that his reading is the best“ (2011: 6).

²⁹² Siehe allgemein zur Konstituierung des Philosophentums und der Aushandlung von Autorität und Wissen im Kontext der Kaiserzeit Trapp 2014 und 2017: 31–32; außerdem König mit der wichtigen Beobachtung, dass eine diskursive Strategie in der Aushandlung von Autorität für manche Autoren auch darin bestehen konnte, deutlich zu machen, dass sie *nicht* über das entsprechende Wissen verfügen, um in der angemessenen Art und Weise über einen Gegenstand zu besprechen (2017: 11–12). Zu einer vergleichbaren Abwehr der (Selbst-)Bezeichnung als „*philosophi*“ durch römische Intellektuelle Volk 2021: 35.

„Aberglauben“ und Angst, was Träume angeht, zu finden sein, da ihr Wissen sie in den Rang versetzt, auf eine andere Weise mit dem Phänomen Traum umzugehen und sie dabei auch von einem ganz anders gearteten Erkenntnisinteresse geleitet werden. Letzter Aspekt müsste ebenfalls bei der Abgrenzung der Philosophen gegenüber den professionellen Deutern ein ausschlaggebender Gesichtspunkt sein, denn die Philosophen sind weder bemüht, Aussagen über eine vermeintliche Zukunft zu treffen, noch ein spezialistisches Wissen zur Interpretation bestimmter (Traum-)Symbole zu entwickeln. Vielmehr geht es, zumindest wenn wir uns auf Plutarchs Werk beziehen, im philosophischen Diskurs um die Frage nach den tieferliegenden Ursachen und Zusammenhängen des divinatorischen Wissens an sich.

Wenn wir uns die oben zitierte Passage ansehen, wo Galaxidoros eine bestimmte Art des philosophischen Diskurses einfordert, die nicht mit Traumgesichtern und im weitesten Sinne abergläubischen Stereotypen argumentiert, dann haben wir dort eine sehr rigide ausgelegte Trennung zwischen der rationalen Philosophie und all jenen vor uns, die sich der Divination bedienen. Dies war aber keineswegs Plutarchs eigene Sicht auf diesen Gegenstand. Zu oft hat er sich des Themas der Divination angenommen und zu komplex ist seine eigene Darstellung des Phänomens. Dass er auf eine kritische Stimme wie Galaxidoros zurückgegriffen hat, verdeutlicht eher, dass ihm die Pluralität der Meinungen zur Mantik vollauf bewusst war und dass er in ihr ein Hauptcharakteristikum des philosophischen Diskurses erkannte. Es ging den Philosophen eben nicht um ein anwendbares Wissen, sondern um ein entpragmatisiertes. Allerdings ist es an dieser Stelle ebenso eine Verkürzung, von *den* „Philosophen“ zu sprechen, wie es weiter oben eine Vereinfachung war, von *den* „Unwissenden“ und *den* „Deutern“ zu reden. Die Grenzen zwischen diesen Gruppen waren sowohl in der Wirklichkeit als auch im Werk Plutarchs durchaus fließend und stark abhängig von der jeweiligen Perspektive. So war es für Galaxidoros auch ohne Weiteres möglich, Philosophen der Unwissenheit anzuklagen. Diese Fremd- und Selbstpositionierungen verraten viel über die grundsätzliche Haltung, die man der Divination entgegenbrachte. Lehnte man sie ab, so konnten alle, die sie praktizierten oder sich über ihre Theorie unterhielten, automatisch als Nicht-Wissende abgelehnt werden – und umgekehrt.

Dass es dennoch Sinn macht, zwischen diesen Gruppen im Sinne der Analyse zu differenzieren, legt nicht nur der soziokulturelle Kontext der Zeit nahe, in der Bildung ein wichtiges Distinktionsmerkmal war,²⁹³ sondern geht auch aus den Schriften Plutarchs selbst hervor. Wie wir bereits erörtert haben, verstand er sich selbst als Philosoph und der überwiegende Teil der in den essayistischen Schriften auftretenden Personen waren Philosophen. Die Differenzierung, die dabei vorgenommen wird, funktioniert nicht nur nach außen hin, um sie sozial von anderen abzuheben, sondern auch gruppenintern. Dabei gibt die Schule, der sie zuzurechnen sind, jeweils den ausschlaggebenden Punkt – auch mit Blick auf die Träume und die Traumdeutung. Wir können

293 Zur Rolle der *paideia*, v. a. im philosophischen Kontext der Zeit, Becchi 2014: 74–77.

dabei erneut auf *De genio Socratis* schauen. Zu Beginn des Textes erzählt Kaphisias²⁹⁴ in einer Rahmenhandlung einer Gruppe Athener im Zuge einer Gesandtschaft von dem Hergang der Ereignisse rund um den Sturz der Tyrannen und der Rückkehr der Verbannten nach Theben. Er leitet damit ein, dass sich die Verschwörer immer in einem Haus trafen und sowohl zum Zeitvertreib, als auch um keinen Verdacht zu erwecken, philosophische Unterredungen führten.²⁹⁵

Als die Nachricht zu ihnen drang, dass die jüngsten Verbannten in der Nacht zurück nach Theben kommen würden und eine Unterkunft benötigten, erklärte sich Charon dazu bereit. Kaphisias, der Erzähler, war mit ihm noch nicht bekannt, aber der Seher Theokritos klärte ihn sogleich auf: „Lieber Kaphisias, der dort ist kein Philosoph, besitzt auch keine so ausbündige und überschwängliche Bildung wie dein Bruder Epaminondas; aber du siehst, wie er vermöge seiner Natur von den Gesetzen sich zum Guten leiten lässt, und sich für seine Vaterstadt freiwillig den größten Gefahren unterzieht.“²⁹⁶ Das Thema der Art und Weise, wie die Gruppe der Verschwörer zusammengesetzt ist,²⁹⁷ wird dabei gleich zu Beginn des Textes erörtert – es ist eine heterogene Gemeinschaft, die dadurch geeint ist, dass sie zur Tat entschlossen ist; die philosophische Bildung und Diskussion alleine zeitigt keine Resultate und, wie der Seher reflektiert, auch nicht zwangsläufig ein nach ethischen Maximen des Guten ausgerichtetes Leben.²⁹⁸ Philosophisch gebildete Menschen können am eigenen Anspruch scheitern. Auf diesem Aspekt liegt in den Werken Plutarchs ein besonderer Akzent. Es geht häufig um das Abwägen zwischen der Bildung eines Menschen und seinen Handlungen, wobei im Hintergrund die Frage mitschwingt, ob es jemand, der sich im Zuge seines Lebens seinen Leidenschaften hingegeben hat, nicht hätte besser wissen müssen. Dies spielt auch mit Blick auf den Umgang mit divinatorischen Zeichen eine wichtige Rolle.

In *De genio Socratis* wird dieser Zusammenhang leitmotivisch ausgearbeitet.²⁹⁹ Wie die Forschung gezeigt hat,³⁰⁰ greift Plutarch dabei auf Platons *Phaidon* als wichtigen Text zurück, der ein philosophisches Gespräch ebenfalls in einen historischen Rahmen, nämlich die letzten Stunden des Sokrates, einbettet.³⁰¹ Anders als im *Phaidon* tritt dabei jedoch Sokrates selbst nicht auf, ist aber derjenige Philosoph, der im Zentrum der

294 Ein Bruder des Epaminondas. *De genio Socratis* ist der einzige Text, der diesen deutlich jüngeren Mann nennt. Dazu Corlu 1970: 14.

295 Vgl. Plut. *De gen. Soc.* 575A–576C.

296 Plut. *De gen. Soc.* 576D–E: ‘οὗτος (...) ὁ Καφείσια, φιλόσοφος οὐκ ἔστιν οὐδὲ μετείληψε παιδείας διαφόρου καὶ περιττῆς, ὥσπερ Ἐπαμεινώνδας ὁ σὸς ἀδελφός ἄλλ’ ὁρᾷς, ὅτι φύσει πρὸς τὸ καλὸν ὑπὸ τῶν νόμων ἀγόμενος τὸν μέγιστον ὑποδύεται κίνδυνον ἐκουσίως ὑπὲρ τῆς πατρίδος.

297 Dazu Cawkwell 2010: 101–102.

298 Zum Bezug zwischen Gedanke und Tat sowie dem ethischen Gehalt des Textes auch Riley 1977: 257 und 263.

299 Vgl. Veyne 1999: 406–407.

300 Angefangen mit Hirzel 1895: 148–151. Für eine Diskussion der platonischen Einflüsse und einer Würdigung des Textes Hani 1980: 60–64.

301 Riley 1977: 258.

Diskussion steht. Denn die Art und Weise, wie Philosophen selbst mit scheinbar übersinnlichen Zeichen umgehen sollen, wird anschließend exemplarisch in einer Diskussion über den sogenannten „Schutzgeist“ des Sokrates erörtert. Diese Debatte wird dabei immer wieder durch Exkurse unterbrochen, die ebenfalls Vorhersagen und/oder Orakel zum Thema haben,³⁰² oder aber das historische Geschehen in den Blick nehmen. Dadurch entsteht ein enger Verweisungszusammenhang zwischen dem Fortgang der geschichtlichen Ereignisse und dem philosophischen Diskurs.³⁰³ Einerseits, indem die Frage gestellt wird, welchen Einfluss von den Göttern gesandte Vorzeichen auf historische Entscheidungssituationen haben, und andererseits, indem erörtert wird, ob in Situationen großer Not die Notwendigkeit zu handeln höher zu bewerten ist als die philosophische Reflexion.

Epaminondas,³⁰⁴ dem Plutarch eine verlorengegangene Parallelbiographie gewidmet hat,³⁰⁵ und der einer der entscheidenden Köpfe des thebanischen Kampfes gegen Sparta wurde,³⁰⁶ kommt in dieser Konstellation insofern eine wichtige Rolle zu, als Theokritos den Mut des Charon mit der scheinbaren Lethargie des Epaminondas kontrastiert.³⁰⁷ Dem Seher zufolge würde Epaminondas nämlich seine vorgebliche tugendhafte Schulung in der Philosophie jetzt unter Beweis stellen können, indem er sich zum Anführer des Aufstandes macht. Kaphisias lässt diesen Vorwurf nicht unerwidert und macht vielmehr darauf aufmerksam, dass es gerade ein Zeichen von Epaminondas eigener Charakterstärke ist, nichts gegen seine eigene Überzeugung zu unternehmen und lieber auf den rechten Moment zu warten, um seine Fähigkeit für die Sache der Thebaner einzusetzen, als nun der Gefahr zu erliegen, Gewalt gegen seine Landsleute ausüben zu müssen.³⁰⁸ Epaminondas erscheint in diesem Kontext als jemand, der nach

302 Dazu Plut. *De gen. Soc.* 578A–579D.

303 Vgl. Riley 1977: 257–258. Zu der Ambivalenz, die dies auf Text- und Rezeptionsebene schafft, siehe Boulets Überlegungen zur Rolle der Divination: „The philosophers explain that a divine sign is actually a thought that is communicated from a superior intellect to a gifted soul: this is intelligent enlightenment. The conspirators, on the other hand, talk of uncertain omens, strange dreams, and vague signs that stir fear in their hearts, offering no real guidance: this is confused superstition“ (2022: 52).

304 Zu Epaminondas' Rolle im Aufstand siehe Cawkwell 2010: 101 und 103.

305 Umso bedeutender ist die Tatsache, dass Plutarchs Biographie zu Pelopidas, einem anderen an dem Aufstand beteiligten Thebaner, erhalten geblieben ist (s. 3.3.9). Seine Rolle in *De genio Socratis* ist ebenfalls gering, zumal er nicht als Gesprächsteilnehmer erscheint. Dennoch gibt es Berührungspunkte zwischen beiden Texten, die v. a. Pelling 2010b herausgearbeitet hat. In *De genio Socratis* werden etwa die Beweggründe der Verschwörer, deren Zahl größer ist und von denen mehr mit Namen genannt sind, viel prononcierter geschildert. Für einen Vergleich Corlu, der illustriert, wie Plutarch die Handlung von *De genio Socratis* gegenüber der Biographie deutlich dramatisiert (1970: 22–31).

306 Paus. 9,13–15,6 gibt einen Eindruck von der Art und Weise, wie Epaminondas im weiteren kulturellen Gedächtnis rezipiert wurde – die Passage ist als Zusammenfassung von Plutarchs Biographie des Epaminondas gelesen worden. Zu Epaminondas' Rolle in *De genio Socratis* auch Boulet 2022: 53–57.

307 Vgl. Plut. *De gen. Soc.* 576E.

308 Vgl. Plut. *De gen. Soc.* 576F–577A.

seinen eigenen ethischen Grundsätzen agiert und seine Handlungen selbstbestimmt abwägt, ohne dem äußeren Zwang nachzugeben.³⁰⁹ Dies wird in der Folge von Plutarch auch als ein Vergleichsmoment zur parallel geführten philosophischen Diskussion etabliert, insofern beim Vertrauen auf übernatürliche Zeichen und Interpretationen dieser Zeichen ähnliche Handlungsmaximen eine Rolle spielen können. Handelt man nach den Vorgaben der Seher oder vertraut man in entscheidenden Situationen auf seine eigene Intuition? Dies ist ein Kernpunkt, um den es Plutarch wiederholt in der philosophischen Erörterung der Mechanismen der Divination geht. Denn dass es unter Umständen unklug wäre, nur auf das Wort des Theokritos zu hören, wird dadurch angedeutet, dass er von Kaphisias als jemand charakterisiert wird, der unter allen Umständen zur Tat entschlossen ist.³¹⁰ Theokritos' eigene Auslegung des oben beschriebenen Traumgesichts ist auch vor diesem Hintergrund zu sehen.

Dass Epaminondas mit Bezug zur Vorzeichendeutung und zu mantischen Praktiken von Plutarch als insgesamt zurückhaltend und reflektiert betrachtet wurde, das legen zumindest andere Stellen aus seinem Werk nahe, die Epaminondas als jemanden ausweisen, der die Zeichendeutung als etwas wahrnahm, das im Sinne bestimmter Handlungen verwendet werden konnte und das ebenso viel mit der Gemütslage der handelnden Personen zu tun hatte wie mit dem Gang der zukünftigen Ereignisse.³¹¹ In *De genio Socratis* wird aber sogleich deutlich, dass Epaminondas nicht zwangsläufig als ein Gegner der Divination erscheint, nur weil er einen pythagoreischen Philosophen aus Italien in die Runde einführt,³¹² der in Folge von Träumen und Erscheinungen³¹³ nach Theben gekommen war, um die Nacht am Grab des Lysis zuzubringen und um den Leichnam anschließend mit sich nach Italien zu nehmen – ein Unternehmen, von dem er jedoch im Zuge einer Geistererscheinung an der Grabstätte absieht.³¹⁴ Erst auf diese Passage folgt die bereits oben diskutierte Rede des Galaxidoros, die übernatürliche Erscheinungen als unbeweisbar deklariert und dementsprechend nicht als Gegenstand

309 Es wurde in der Forschung deswegen mehrfach argumentiert, dass Plutarch sich auf Epaminondas' Seite schlägt. Siehe Pelling 2010b: 111.

310 Vgl. Plut. *De gen. Soc.* 576E.

311 Dazu Plut. *Reg. et imp. apophth.* 192E–193A.

312 Der pythagoreische Weise ist dabei eine Figur, die unter Umständen weniger stark dem 4. Jh. v. Chr. zuzurechnen ist, sondern die einen Zeitbezug zu Plutarchs eigener Gegenwart hat. Siehe dazu die Ausführungen bei Athanassiadi 1992: 47–50. Wie Volk es mit Blick auf die spätrepublikanische und frühkaiserzeitliche Kultur ausdrückt: „Pythagoreanism was largely an invented tradition, in which over time a variety of theories and practices became attached to a revered and near-mythical founding figure, and in which individuals could fashion themselves or be fashioned by their contemporaries or later sources, as initiates into a wisdom hidden from ordinary mortals“ (2021: 264). Das prominenteste Beispiel ist vermutlich jener Alexander, der dem Gott Glykon in Abonuteichos einen Kult und ein beliebtes Orakel stiftete. Dazu Lane Fox 1986: 245–249 und generell (einschließlich neuer Übersetzung Lukians *Alexander*) Thonemann 2021. Allerdings ist, wie v.a. Dillon betont hat, das Wissen Plutarchs um die pythagoreische Tradition nicht zu unterschätzen, obgleich die vermeintlichen Bezüge auf pythagoreische Doktrinen unterschiedliche Quellen haben (2010: 139–142).

313 Vgl. Plut. *De gen. Soc.* 579D.

314 Vgl. Plut. *De gen. Soc.* 579F.

der Philosophie gelten lassen will. Diese grundsätzliche Ablehnung wird in der Folge von den anderen Gesprächsteilnehmern selbst einer Kritik unterzogen, wobei vor allem der „Schutzgeist“ des Sokrates als Beispiel ins Feld geführt wird, um zu beweisen, dass die Weisungen übernatürlicher Erscheinungen nicht nur Gegenstand philosophischer Debatten werden können, sondern auch keineswegs mit einem nach ethischen Prinzipien ausgerichteten Leben im Widerspruch stehen müssen. In *De genio Socratis* spielen in diesem Zusammenhang Träume eine wichtige Rolle. Wie der eben genannte Pythagoreer Theanor³¹⁵ einige Passagen später ausführt:

Es ist nämlich bei den Begräbnissen der Pythagoräer ein besonderer Gebrauch vorgeschrieben, und derjenige, bei welchem dieser keine Anwendung findet, glauben wir, habe kein glückliches und gebührendes Ende gefunden. Als wir nun durch Traumgesichte den Tod des Lysis erfuhren (wir haben nämlich für die Träume ein ganz bestimmtes Unterscheidungszeichen, ob es die Erscheinung eines Toten oder eines Lebenden ist), kamen Viele auf den Gedanken, Lysis möchte im fremden Lande nicht auf die rechte Weise begraben worden sein, und wir sollten ihn ausgraben, damit ihm dort [in Italien] die vorgeschriebene Bestattung zu Teil werde.³¹⁶

Erst dieses nicht näher beschriebene Traumgesicht, bei dem es sich um eine Erscheinung des Verstorbenen gehandelt haben mag,³¹⁷ ließ Theanor den Weg nach Theben auf sich nehmen. Es handelt sich dabei um eine Variante des Orakel-Traums, in dem entweder eine übermenschliche oder andere, beispielsweise eine bereits verstorbene Gestalt, auftritt und eine Nachricht übermittelt.³¹⁸ Variante deshalb, weil die genannte Traumart in aller Regel nicht auslegungsbedürftig war und relativ klare Handlungsanweisungen oder Zukunftsvoraussagen übermittelte. In diesem Fall war der Traum und die mit ihr einhergehende Erscheinung der vermittelnden Seele aber offenkundig unklar – weniger mit Blick auf die Tatsache, dass Lysis verstorben war, denn die Pythagoreer haben, wie Theanor deutlich macht, eine eigene (nicht erläuterte) Art der Interpretation,³¹⁹ anhand derer sich der Status der auftretenden Figur bestimmen lässt,

315 Zu seiner Rolle im Gespräch siehe Schröder 2010: 165–166. Bei Theanor („Gottesmann“) handelt es sich höchstwahrscheinlich um eine fiktive Persönlichkeit – eventuell spielt der Name, wie Ziegler mutmaßt, auf die bekannte Pythagoreerin Theano an (1952: 42). Es ist umstritten, inwieweit Theanor einen Pythagoreer der Zeit Plutarchs darstellen soll oder vielmehr auf Grundlage historischer Quellen aus dem 4. Jh. v.Chr. (die auch über die vermeintlichen Riten Aufschluss gegeben haben könnten) gestaltet war. Vgl. Corlu 1970: 22.

316 Plut. *De gen. Soc.* 585E: ἔστι γάρ τι γινόμενον ἰδίᾳ περὶ τὰς ταφὰς τῶν Πυθαγορικῶν ὄσιον, οὗ μὴ τυχόντες οὐ δοκοῦμεν ἀπέχειν τὸ μακαριστὸν καὶ οἰκεῖον τέλος. ὥς οὖν ἐγνώμεν ἐκ τῶν ὀνείρων τὴν Λύσιδος τελευτὴν διὰ γινώσκωμεν δὲ σημείῳ τινὶ φαινόμενῳ κατὰ τοὺς ὕπνους, εἴτε θεθηκότος εἴτε ζώντος εἰδωλὸν ἐστὶν, ἔννοια πολλοῖς ἐπεισῆλθεν, ὥς ἐπὶ ξένης ὁ Λύσις ἄλλως κεκήδεται καὶ κινήτεος ἐστὶν ἡμῖν ὅπως ἐκεῖ μεταλλάξῃ τῶν νομιζομένων.

317 Zur Unterscheidung der Seelen vgl. Plut. *De sera* 564C–D.

318 Siehe Dodds 1951: 116–117.

319 Wie Corlu festhält, ist in diesem Zusammenhang das, was Theanor an Informationen preisgibt, ebenso bedeutsam wie das, worüber er schweigt: „Il se garde bien de donner des précisions sur le songe qui permet de distinguer en songe l'apparition d'un mort de celle d'un vivant ou sur le rite

sondern vielmehr mit Blick auf die Frage, ob der Leichnam ordnungsgemäß bestattet worden war. Diese Information war nicht Teil des Traumgesichts und wird Theanor erst offenbart, als er die Nacht am Grab des Lysis verbringt, wo ihm nach eigener Aussage eine Stimme aufträgt, „das Unbewegliche nicht zu bewegen.“³²⁰ Diese Weisung (und die besondere Art ihrer Vermittlung) stellt dabei nicht nur eine Verbindung zu dem im Laufe der Unterredung diskutierten Thema des Hörens von Stimmen her, die scheinbar aus dem Nichts kommen, sondern weist zugleich auf eine Reihe anderer Texte hin, in denen die Maxime, das Unbewegliche nicht zu bewegen, thematisiert wird.³²¹ Damit stellt Plutarch, wie in den anderen Texten, in denen er sich hauptsächlich mit der Divination beschäftigt, einen starken intertextuellen Bezug zu weiteren Werken her, in denen es um die Zeichendeutung geht oder aber Beispiele für eine divinatorische Vorhersage der Zukunft gegeben werden.

Diese Intertextualität wird noch dadurch verstärkt, dass die anschließenden Ausführungen des Theanor über seine Zusammenkunft mit Epaminondas durch weitere Referenzen an Platons *Phaidon* ausgeschmückt sind.³²² So schließt Theanor seine Bemerkungen mit dem Satz: „Denn die Pfade des Lebens sind breit, aber nur wenige, auf welchen Menschen durch Schutzgeister geführt werden.“³²³ Die Referenzen auf den platonischen Sokrates sind dabei keine selbstzweckhaften intellektuellen Verneigungen des begeisterten Platonikers Plutarch, sondern erfüllen insofern ihren Zweck, als sie eine enge Verbindung zwischen den Träumen des Pythagoreers und dem Hauptthema des philosophischen Gesprächs der Thebaner etablieren.³²⁴ Nicht zuletzt folgt unmittelbar auf diese Episode die Erwähnung des Traums des Hypatodoros mit den oben diskutierten konkurrierenden Deutungen. Träume werden damit zugleich leitmotivisch in den philosophischen Diskurs integriert und – über die Verbindungen mit vielfältigen Prätexten – als Gegenstand etabliert, der der Auseinandersetzung wert ist. Sie sind nicht nur etwas, über das sich Philosophen unterhalten können, sondern etwas, dessen sie sich – entgegen der Meinung des Galaxidoros – selbst bedienen können, um in ihrem eigenen Lebensvollzug Orientierung herzustellen.³²⁵

funéraire propre aux Pythagoriciens, se bornant à déclarer qu'Épimanondas est instruit des pratiques secrètes elle-mêmes et qu'il a, pour guider sa vie, le même démon que Lysis“ (1970: 21).

320 Plut. *De gen. Soc.* 585F: (...) τὰ ἀκίνητα μὴ κινεῖν.

321 Vgl. Hdt. 1,187 und 6,134; Hes. *erg.* 750; Zenob. 1,55.

322 Vgl. etwa die Bemerkung zur Seelenwanderung in Plut. *De gen. Soc.* 585F und Plat. *Phaid.* 107d.

323 Plut. *De gen. Soc.* 586A mit Plat. *Phaid.* 66b: εὐρεῖται μὲν γὰρ ἀτραποὶ βίῳ, ὀλίγοι δ' ἅς δαίμονες ἀνθρώπους ἄγουσιν· ὁ μὲν οὖν Θεάνῳρ ταῦτ (...).

324 Zur Frage der Rolle pythagoreischen Denkens bei Plutarch und insbesondere in *De genio Socratis* siehe Dillon 2010a: 143–144.

325 Wie Boulet mit Blick auf die Rolle des Epaminondas im Dialog schreibt: „Plutarch's *De genio Socratis* is an enigma, a riddle encouraging his readers to philosophize. Can the natural divide between philosophy and politics be bridged? (...) The right way, as seen in Epaminondas, is with 'sober reason' not with the theatrics of superstition which breeds fear and haphazard action. Plutarch's defense of sober reason becomes the link between his two heroes, between Epaminondas, the sober

Allerdings können, wie Plutarch weiß, auch Philosophen von Träumen bisweilen in die Irre geführt werden oder aber von ihrem eigentlichen Weg abkommen.³²⁶ Es gibt freilich auch jene Philosophen, die Träumen keinerlei Bedeutung beimessen, selbst dann nicht, wenn ein Zusammenhang zwischen Traumgesichten und später eintretenden Ereignissen offensichtlich ist.³²⁷ Grundsätzlich ging es aber unabhängig von dieser persönlichen Erfahrungsebene, sogleich um eine Diskussion, die der Ursache und grundlegenden Bedeutung von Träumen auf Basis philosophischer Reflexion beizukommen versuchte. In *De genio Socratis* wird diese Diskursebene auch in den folgenden Passagen stark in Bezug zum „Schutzgeist“ des Sokrates verfolgt, wobei es sowohl um qualitative Parallelen als auch Unterschiede zwischen den Träumen und der Lenkung durch eine höhere Macht geht. Kaphisias gibt eine Meinung des Thebaners Simmias, der Sokrates persönlich kannte,³²⁸ wieder: „Er sei aber oft dabei gewesen, wie Sokrates Leute, welche eine göttliche Erscheinung gehabt zu haben behaupteten, für Betrüger erklärte, dagegen solchen, welche eine Stimme gehört haben wollten, Aufmerksamkeit schenkte und sie gründlich ausfragte.“³²⁹ Wie Kaphisias daraufhin weiter ausführt:

Daher kam uns, als wir unter uns allein die Sache besprachen, der Gedanke, dass der Schutzgeist des Sokrates nicht ein Gesicht sei, sondern das Hören einer Stimme, oder das Vernehmen einer Rede, welche auf eine ungewöhnliche Weise an ihn komme, wie es ja auch im Schlaf nicht eine wirkliche Stimme ist, was man hört, vielmehr die Träumenden sich eingebildete Vorstellungen von gewissen Wörtern machen, und dann meinen, sie haben wirklich sprechen gehört. Und wirklich bildet sich bei solchen in Gestalt des Traumes eine solche Vorstellung in Folge der ungetrübten

student, and Socrates, the sober teacher. In his dialogue, Plutarch has endowed the city of Thebes with a Socratic touch“ (2022: 61).

326 Plutarch führt dabei, in Anlehnung an Plat. *Phaid.* 61b Sokrates selbst als Beispiel an: „Als Sokrates daher durch einige Träume zum Dichten veranlasst wurde, war er, der freilich in seinem ganzen Leben für Wahrheit gerungen, durchaus nicht im Stande, eine einigermaßen wahrscheinliche Erdichtung zu schaffen, er brachte daher des Aesops Fabeln in Verse, weil er das, wobei keine Erfindung sei, nicht für Poesie hielt.“ – ὁθεν ὁ Σωκράτης ἐκ τινων ἐνυπνίων ποιητικῆς ἀψάμενος αὐτὸς μὲν, ἅτε δὴ γεγωνὸς ἀληθείας ἀγωνιστῆς τὸν ἅπαντα βίον οὐ πιθανὸς ἦν οὐδ’ εὐφυῆς ψευδῶν δημιουργός, τοὺς δ’ Αἰσώπου μύθους ἐπεισιν ἐνέτεινε, ὡς ποίησιν οὐκ οὔσαν ψεῦδος μὴ πρόσεστι. Plut. *De aud. poet.* 16E. Sokrates wird in dem Beispiel zwar durch Träume zur einer seiner philosophischen Neigung widerstrebenden Tätigkeit veranlasst, findet aber einen eigenen Weg, um die durch Traum vermittelte Inspiration mit seinen eigenen Überzeugungen in Einklang zu bringen. Dazu Addey 2014: 12–13. Vgl. auch, ohne Traum, aber mit Bezug zum Schlaf, die Zweifel des Diogenes an der eingeschlagenen Lebensweise Plut. *De prof. in virt.* 77E–F.

327 Plutarchs Kritik an den Lehrsätzen Demokrits und der Epikureer haben wir bereits erörtert, vgl. Plut. *symp.* 735C. Er kennt aber auch Beispiele, in denen Menschen, die Epikurs Lehre anhängen, vom Gang der Ereignisse aber eines Besseren belehrt wurden, was den Wahrheitsgehalt der Träume angeht. Dazu Plut. *De def. or.* 434E – eine Stelle, auf die wir zurückkommen werden.

328 Wie Russell 2010: 4 festhält, ist Simmias ein zentraler Charakter innerhalb des Gesprächs. Er ist aus Platons *Phaidon* bekannt und war Schüler des Pythagoreers Phidolaos.

329 Plut. *De gen. Soc.* 588C: (...) διὸ μηδ’ αὐθις ἐρέσθαι πολλάκις δ’ αὐτῷ παραγενέσθαι τοὺς μὲν δι’ ὀψεως ἐντυχεῖν θείῳ τινὶ λέγοντας ἀλαζόνας ἡγουμένῳ, τοῖς δ’ ἀκοῦσαί τινος φωνῆς φάσκουσι (...). Dazu Simonetti 2017: 191, außerdem zur Passage insgesamt Timotin 2022: 90–91.

Ruhe des Körpers während des Schlafens; wenn sie aber wachen, vernehmen sie nicht leicht die Stimme höherer Wesen, da sie, in das Gewirr der Leidenschaften und die unruhige Geschäftigkeit des Lebens versunken, nicht im Stande sind, solchen Offenbarungen ihr Ohr und ihre Gedanken zu leihen.³³⁰

Diese Passage ist durch viele der bereits diskutierten Merkmale charakterisiert, die wir in Plutarchs philosophischem Diskurs zum Thema Traum finden: Es geht zunächst nicht um die Frage, ob Träume ein Medium sind, über das die Menschen mit den Göttern in Verbindung treten, sondern es geht um körperliche sowie geistige Prozesse, die am Traumgeschehen beteiligt sind und die seine physiologischen Grundlagen darstellen.³³¹ Wer über und mit Träumen philosophieren will, muss sich mit diesen auseinandersetzen, auch weil man sonst Gefahr läuft, die subtilen Unterschiede zwischen verschiedenen mantischen Praktiken zu übersehen sowie wirkliche, von außen kommende Weisungen mit der eigenen Fantasie zu verwechseln. In Plutarchs Werk fällt der Philosophie die Aufgabe zu, diese Wechselwirkungen und Differenzierungen vorzunehmen und zu diskutieren. Dass auch Menschen, die sich selbst als Philosophen betrachteten, in diesen Fragen irren konnten oder falsche Meinungen vertraten, verrät dabei mehr über den menschlichen Diskurs und die grundsätzliche Erkenntnisfähigkeit an sich, als über die Philosophie. Denn Sokrates, der in *De genio Socratis* als Inbegriff des vollkommenen Philosophen erscheint, kann nicht mit normalsterblichen Menschen verglichen werden.³³² Und deswegen sind Träume zwar wesensähnlich mit der inneren Stimme, die Sokrates intuitiv anleitete, aber doch verschieden. Das Träumen bleibt ein liminaler Bereich der menschlichen Erfahrung, in dem körperliche und seelische Aspekte aufeinander bezogen sind, der sogenannte „Schutzgeist“ des Sokrates hat mit diesen aber nichts gemein: „Aber des Sokrates reiner und leidenschaftlicher Geist, der mit dem Körper nur wenig, und nur, wo es notwendig war, in Berührung kam,

330 Plut. *De gen. Soc.* 588C–D: (...) ὅθεν ἡμῖν παρίστατο, σκοπούμενοις ἰδίᾳ πρὸς ἀλλήλους, ὑπνοσεῖν μήποτε τὸ Σωκράτους δαιμόνιον οὐκ ὅψις ἀλλὰ φωνῆς τινος αἰσθησις ἢ λόγου νόησις εἴη, συνάπτοντος ἀτόπῳ τινὶ τρόπῳ πρὸς αὐτόν· ὥσπερ καὶ καθ’ ὑπνον οὐκ ἔστι φωνή, λόγων δέ τινων δόξας καὶ νοήσεις λαμβάνοντες οἴονται φθεγγόμενων ἀκούειν, ἀλλὰ τοῖς μὲν ὡς ἀληθῶς ὄναρ ἢ τοιαύτη σύνεσις γίγνεται, δι’ ἡσυχίαν καὶ γαλήνην τοῦ σώματος, ὅταν καθεύδωσι < ὅταν δ’ ἐγρηγορότες ᾧσι > μόλις ἐπήκοον ἔχουσι τὴν ψυχὴν τῶν κραιπτόνων καὶ πεπνιγμένοι γε θορόβῳ τῶν παθῶν καὶ περιαγωγῇ τῶν χρειῶν εἰσακοῦσαι καὶ παρασχεῖν τὴν διάνοιαν οὐ δύνανται τοῖς δηλουμένοις. Vgl. zum Aspekt der Stimme Dodds 1951: 116–117. Ebenso Schröder 2010: 161–162.

331 Vgl. Riley 1977: 264 und Russell 2010: 8–9. Simmias glaubt also, anders als Theokritos, dass es sich bei dem „*daimonion*“ des Sokrates nicht um eine Vision handelte, sondern um einen vorsprachlichen Gedanken, ähnlich den Wörtern, die man glaubt im Schlaf wahrzunehmen. Dass Sokrates die Fähigkeit hatte, derartige Signale auch im Wachzustand zu bemerken, markiert den zentralen Unterschied zwischen diesen beiden Modi der Aufnahme von Zeichen – offensichtlich war der Vergleich mit Träumen in derartigen Diskussionen durchaus ein übliches Argumentationsschema wie man aus Cic. *div.* 1,52 (mit Wardle 2006: 237–239) sehen kann.

332 Timotin gibt dieser besonderen Facette der Divination die passende Bezeichnung der „*divination socratique*“ (2022: 76, mit der guten Zusammenfassung bei 106–108). Siehe dazu auch die Diskussion bei Simonetti 2021c.

war für eine Einwirkung so empfänglich und so leicht zu fassen, dass er rasch seinen Plan danach änderte.³³³ Wie Simmias weiter mutmaßt:

Dieses auf ihn Wirkende aber ist wahrscheinlich nichts Hörbares gewesen, sondern das Wort eines Geistes, das ohne Ton unmittelbar mit der Offenbarung selbst auf seinen Verstand wirkte. Eine Stimme nämlich gleicht einem Stoß auf eine Seele, welche gezwungen die Rede mittels der Ohren in sich aufnehmen muss, wenn wir miteinander sprechen. Der Verstand eines höheren Wesens aber leitet eine dafür empfängliche Seele so, dass er sie unmittelbar mit dem Gedanken berührt, ohne dass sie eines solchen Stoßes bedarf.³³⁴

In dieser Interpretation wird die körperliche Ebene der Vermittlung ausgeschaltet.³³⁵ Die ‚Stimme‘,³³⁶ die Sokrates hörte oder zu hören glaubte, war demnach eine direkte Kommunikation, die keiner sprachlichen Artikulation und auch keiner Aufnahme der Laute bedurfte.³³⁷ Da das Traumgeschehen als ein somatischer Prozess ausgewiesen wird, ist im Traumvorgang selbst eine Ebene zwischengeschaltet, die die Botschaft (gleich der Kommunikation über die Sinnesorgane und die Stimme) mediatisiert.³³⁸ Dadurch erklärt sich auch, warum die Traumbilder selbst unklar sein können und eine Auslegung benötigen. Struck hat überzeugend argumentiert, dass die wichtigsten antiken Theorien zur Divination, wie sie von Platon, Aristoteles und den Stoikern vorgebracht worden sind, ein Element enthielten, das die divinatorische Mantik als eine

³³³ Plut. *De gen. Soc.* 588D: Σωκράτει δ' ὁ νοῦς καθαρὸς ὢν καὶ ἀπαθής, τῷ σώματι μικρὰ τῶν ἀναγκαίων χάριν καταμιγνύς αὐτόν, εὐαφής ἦν καὶ λεπτὸς ὑπὸ τοῦ προσπεσόντος ὀξέως μεταβαλεῖν (...).

³³⁴ Plut. *De gen. Soc.* 588D–E: τὸ δὲ προσπίπτον οὐ φθόγγον ἀλλὰ λόγον ἂν τις εἰκάσειε δαίμονος, ἄνευ φωνῆς ἐφαπτόμενον αὐτῷ τῷ δηλουμένῳ τοῦ νοοῦντος πληγῇ γὰρ ἡ φωνὴ προσέοικε τῆς ψυχῆς, δι' ὧτων βίᾳ τὸν λόγον εἰσδεχομένης, ὅταν ἀλλήλοις ἐντυγχάνωμεν. ὁ δὲ τοῦ κρείττονος νοῦς ἄγει τὴν εὐφυᾶ ψυχὴν ἐπιθυγάνων τῷ νοηθέντι πληγῆς μὴ δεομένην. Dazu Russell, der auf die Analogien der Passage eingeht, die deutlich machen sollen, wie es möglich sein kann, dass etwas, das man für gewöhnlich als Traumerfahrung wahrnimmt, jemandem zuteilwerden soll, der bei vollem Bewusstsein ist (2010: 8). Vgl. auch Schröder 2010: 161–162. Der Vergleich mit einem „Stoß“ ist Plat. *Tim.* 67b entnommen.

³³⁵ Es handelt sich in Simmias' Schilderung auch nicht um einen persönlichen Schutzgeist nach der pythagoreischen Interpretation des Theanor (Corlu 1970: 52–53) und beide Erklärungen, die gegen Ende von *De genio Socratis* aufeinander folgen, weichen dementsprechend auch in entscheidenden Punkten voneinander ab.

³³⁶ Dazu auch Veyne 1999: 390 und 396–397. Zu Plutarchs Überzeugung, dass es unmöglich sei, dass göttliche Stimmen etwa aus Statuen kommen, vgl. Brenk 1977: 34–35.

³³⁷ Vgl. zur Grundlage dieser Theorie Plat. *Tim.* 67a; Aristot. *an.* 2,8. Simonetti betont zu Recht, dass beim „*daimonion*“ des Sokrates keine Sinnesorgane beteiligt wären (2017: 191). Diese Vorstellung kommt dem aristotelischen Konzept eines „passiven Intellekts“ nahe (Aristot. *an.* 3,4–5).

³³⁸ Es handelt sich dementsprechend um eine physikalische Erklärung, die allerdings insofern ein transzendentes Moment enthält, als die übersinnlichen Aspekte dieses Vorgangs nicht überdeckt werden sollen. Sokrates hatte nach dieser Sicht eine so reine Seele, dass er die unausgesprochenen Botschaften von Mittlerwesen, den Dämonen, hören konnte. Vgl. Roskam 2010: 103–104.

Form der Intuition verstehbar machen.³³⁹ Das *daimonion* des Sokrates, wie es in diesen Passagen bei Plutarch dargestellt ist, lässt sich ebenfalls als eine Form der Intuition erklären.³⁴⁰ Dass Träume an dieser Stelle nicht als eine Form der intuitiven Entschlussfindung verstanden werden, hat vor allem damit zu tun, dass ein weiterer entscheidender Unterschied zwischen Träumen und dem „Schutzgeist“ darin liegt, dass letzterer bei vollem Bewusstsein zu Sokrates spricht, während das Traumgeschehen im Schlaf gesehen und erst nachträglich interpretiert wird. Träume sind dementsprechend zeitlich dem eigentlichen Auslegungs- und Entscheidungsprozess vorgeschaltet, während beim *daimonion* keine zeitliche Verzögerung zu verzeichnen ist. Die Intuition erfolgt dementsprechend zeitlich und kognitiv auf anderen Ebenen als die Traumdivination.

Dass sie auch sozial gesehen auf einer anderen Ebene angesiedelt ist, wird außerdem dadurch offensichtlich, dass die große Masse der Träumenden als Menschen dargestellt werden, die sich hauptsächlich von ihren Leidenschaften leiten lassen und von den Nöten und Sorgen des Alltags von der Introspektion abgelenkt werden, die notwendig ist, um jenen höheren Stimmen zu folgen. Ihnen fehlt daher auch die direkte, unmittelbare Kommunikation durch die Sokrates' *daimonion* charakterisiert ist – weshalb sie auch auf Träume und andere Formen der Mantik zurückgreifen müssen. Deswegen müssen sie sich außerdem über die Ebene des Diskurses jene Wahrheit über den „Schutzgeist“ erschließen. Ihnen ist die unmittelbare Erfahrungsebene – ebenso wie allen anderen – verschlossen. Was die Philosophie vermag, ist aber, einen Weg zu dieser Wahrheit zu öffnen und ein Wissen zu generieren, das den Gegenpol zu den irrationalen Nicht-Wissenden darstellt und das zugleich über das praktische Anwendungswissen der Deuter hinausgeht. Es ist ein Wissen, das über eine spezialisierte Begriffsbildung und eine eigene Art der Hermeneutik funktioniert, und das immer wieder über neue Positionierungen ausgehandelt werden muss.³⁴¹ Damit ist das philosophische Wissen, das von Plutarch darin und insgesamt in seinem Werk verhandelt wurde, ein unabgeschlossenes.

2.5 Erweiterungen und Grenzen des Wissens

Das Wissen zu Träumen und zur Traumdivination, das in Plutarchs Werk thematisiert wurde, war zugleich ein relationales. Es manifestierte sich über Positionierungen, die

³³⁹ Zentral ist Struck 2016. Wichtig ist zugleich der Gedanke, dass sich die divinatorische Qualität der in Sokrates entwickelten Einsicht dem bewussten Verstandesteil der Seele (*nous*) mitteilt und eben nicht, wie bei anderen, dem irrationalen. Siehe Timotin 2022: 88.

³⁴⁰ Allerdings keine reine Form der Intuition, da sie von *daimones* angeleitet ist: „Plutarch's specific aim in this essay was to explain how one makes choices in a given situation and how these choices may be actively guided by *daimones* (...)“ (1977: 257).

³⁴¹ Zur inhärenten Hierarchie dieser Positionierungen Timotin 2022: 77. Zur Bedeutung des Denkens in Hierarchien in Plutarchs van Nuffelen 2011: 157–158.

man gegenüber anderen Standpunkten einnahm, und die eine stark soziale Note hatten. Es war aber ebenso ein Wissen, das durch seinen diskursiven, prozessualen Charakter die Möglichkeit beinhaltete, dass seine Grenzen und Spielräume beständig ausgelotet und erweitert werden konnten. Da sich die Mechanismen der Divination der unmittelbaren Beobachtung entzogen, waren Versuche der rationalen Erklärung ihrer Funktionsweise automatisch selbst in einem liminalen Bereich angesiedelt, in dem über die Mittel der Sprache nur eine Annäherung, nicht aber eine eindeutige, unmissverständliche Beschreibung des Phänomens möglich war.³⁴² Dies war Plutarch selbst vollauf bewusst, wie er zu Beginn im Gespräch *De sera numinis vindicta* unter Verweis auf „die Vorsicht der akademischen Philosophen“³⁴³ in Diskussion der göttlichen Dinge anklingen lässt: „Denn es ist leichter, über Musik zu sprechen, ohne sie zu verstehen, oder über Kriegswesen, ohne gedient zu haben, als göttliche und himmlische Dinge zu untersuchen, weil wir eben Menschen sind, welche bei aller Unkunde der Kunst doch des Künstlers Sinn durch wahrscheinliche Vermutungen zu erfassen suchen.“³⁴⁴ Die Suche nach Wahrheit in den die Götter betreffenden Gegenstände ist demnach etwas, das sich dem menschlichen Verstand entzog.³⁴⁵ Zwar hat die menschliche Seele im platonischen Verständnis Plutarchs Anteil am Göttlichen, aber dieses Göttliche ist, wie wir bereits erörtert haben, nichts der Welt vollkommen Immanentes, sondern etwas Transzendentes.³⁴⁶ Es lässt sich deshalb nicht mit den Begriffen endgültig erfassen, die normalerweise bei der Beschreibung der irdischen Wirklichkeit helfen. Da die Divination eine Form des göttlichen Wirkens beziehungsweise der göttlichen Kommunikation mit den Menschen war, ließ sich, im übertragenen Sinn, dies auch über die divinatorischen Praktiken sagen. Sie nahmen eine Zwischenstellung zwischen der irdischen wie der transzendenten Sphäre ein. Die menschliche Sprache war zwar ein Instrument, das es erlaubte, die göttlichen Zeichen zu deuten, aber jedes Instrument war nur so vollkommen wie derjenige, der es gebraucht und deshalb konnte es missbraucht oder falsch gebraucht werden.³⁴⁷

³⁴² Die skeptizistischen Aspekte im Platonismus Plutarchs hebt Bonazzi hervor und geht auf das grundlegende Zusammenspiel zwischen Religion und Vernunft ein: „One must speak, not of an opposition between belief and reason, but of an alliance, so that rational investigation reveals that reality opens the way for a discovery of the divine elements that compose it, and the belief in the divine character thereby acquired serves as a stimulus for further research, albeit in the acknowledgement that the divide between man and God can never be ultimately bridged“ (2014: 129). Zur Entwicklung der Akademie (mit Blick auf skeptizistische Einflüsse) s. Stadter 2015: 132–133.

³⁴³ Plut. *De sera* 549E: εὐλαβείας τῶν ἐν Ἀκαδημαίᾳ φιλοσόφων (mit Plat. *Tim.* 28c–40c; *Krit.* 107a). Siehe Opsomer 1996 für eine grundlegende Diskussion der Bedeutung der akademischen Tradition bei Plutarch.

³⁴⁴ Plut. *De sera* 549E–F: πλέον γάρ ἐστι τοῦ περὶ μουσικῶν ἀμούσους καὶ πολεμικῶν ἀστρατεύτους διαλέγεσθαι τὸ τὰ θεῖα καὶ τὰ δαιμόνια πράγματα διασκοπεῖν, ἀνθρώπους ὄντας, οἷον ἀτέχνους τεχνιτῶν διάνοιαν ἀπὸ δόξης καὶ ὑπονοίας κατὰ τὸ εἶκος μετιόντας.

³⁴⁵ Siehe auch Opsomer 1998: 165 und Simonetti 2017: 64–65.

³⁴⁶ Vgl. Veyne 1999: 389.

³⁴⁷ Dies ließe sich auch auf Gruppen außerhalb des griechischen Kults beziehen, die ebenfalls, wie etwa die persischen *magoi*, Anteil an der Divination hatten, deren Wissen aber auch für okkulte

Die Divination war demnach, gleich den anderen im Zitat genannten menschlichen Errungenschaften, ebenfalls der irdischen Sphäre zugeordnet, und dementsprechend ließ sich auch über sie reden. Dass sie zugleich aber in engem Verhältnis zur Welt des Göttlichen oder der Götter stand, das macht schon die örtliche Rahmung der Gesprächssituation in *De sera* deutlich, denn die Unterredung findet in einer Halle des Apollontempels in Delphi statt.³⁴⁸

Wie oben bemerkt, war Delphi Wirkungsstätte Plutarchs, der selbst im Dialog auftritt, und zugleich eines der wichtigsten panhellenischen Heiligtümer der antiken Welt (s. 1.2).³⁴⁹ Menschen aus dem gesamten Mittelmeerraum waren seit Jahrhunderten dorthin gereist, um sich von der Pythia, dem weiblichen Medium der Orakelstätte,³⁵⁰ in existentiellen Fragen Auskunft geben zu lassen. Auf dem Weg zum Hauptheiligtum gelangten Besucher an einer quasi musealisierten Version der Geschichte vorbei: Hier hatten Feldherren, Könige und Städte Denkmäler und Bauwerke gestiftet, die an Siege und Niederlagen erinnern sollten. Zugleich gab es unzählige Erzählungen und Mythen über den Ort an sich,³⁵¹ wie er seit jeher half, in der Vergangenheit wurzelnde Rätsel zu verstehen, gegenwärtige Problemlagen zu lösen und die Zukunft vorherzusehen – und wie man an der Stätte in Kommunikation mit den Hauptgöttern des Orakels, Apollon und Dionysos, treten konnte. Delphi war nach wie vor der „Nabel“ der bekannten Welt.³⁵² Und es war für Plutarch zugleich ein zentraler Wissensraum, vor dessen Hintergrund sich über zentrale Fragen der Existenz nachdenken und Erkenntnis gewinnen ließ.³⁵³ Es ist kein Zufall, dass (mit Ausnahme von *De genio Socratis*) alle wichtigen Texte Plutarchs, die die Divination behandeln, in Delphi angesiedelt sind.³⁵⁴

Zwecke missbraucht werden konnte. Vgl. dazu die Ausführungen bei Boulogne 2000: 74–77. Zum Wahrheitsanspruch der Philosophie und der damit zusammenhängenden Subjektivität siehe Bonazzi: „it is a question neither of the pretense of telling the absolute truth nor even of its impossibility; rather, it is a matter of agreeing to speak of a truth, but recognizing it as limited or, better, asymptotic to the extent that it cannot exhaust the infinite richness of the problem of divinity and the knowledge of divinity. The truth about divinity and intelligible realities cannot ever be fully objective, but always only subjective“ (2014: 129). Vgl. zudem Almagor 2017: 151–152.

³⁴⁸ Zum Bezug auf die ‚pythischen Dialoge‘ vgl. Frazier 2010b: 72–73. Allgemein Roskam 2021: 155–159.

³⁴⁹ Eine umfassende Diskussion bietet Scott 2014. Siehe auch Kap. 1.2.

³⁵⁰ Zu ihr siehe Scheer 2021b.

³⁵¹ Siehe Johnston 2008: 33–60, außerdem Rosenberger mit wichtigen Gedanken darüber, inwiefern tradierte Erzählungen und Mythen den jeweiligen Fragestellern Muster an die Hand gaben, wie man mit einem Orakel zu kommunizieren hatte (2001: 48–64, 160–166).

³⁵² Zum Kontext und zur Bedeutung der mit Delphi verbundenen Traditionen, auch mit Blick auf die politische Situation in Plutarchs Zeit, vgl. Olster 2004 (v. a. 63). Allgemein dazu Price 1985: 128–129 sowie Maurizio 2001.

³⁵³ Wie Simonetti ausführt: „The Delphic oracle is ideally located at the very core of Plutarch’s thinking, and at the crossroad of its main theoretical lines, bounding together his ontology and metaphysics, his view of the soul (individual and cosmic), his idea of god and his epistemological stance“ (2017: 11).

³⁵⁴ Zu diesen von Plutarch selbst so betitelten ‚pythischen Dialogen‘ vgl. Flacelière 1974: vii–xi.

Das Apollonorakel, mit seinen rituell geregelten Abläufen und den Geschichten, die sich um es rankten, war für Plutarch der institutionelle Inbegriff der Divination. Delphi stellte somit den zentrifugalen Punkt von Plutarchs Reflexionen über die Mantik dar. Das bot sich deshalb an, weil die vielfältigen Sprüche und Traditionen, die mit dem Wirken der Orakelstätte über die Jahrhunderte in Zusammenhang standen, Teil des kulturellen Gedächtnisses waren. Delphi war damit eine Art Archiv, in dem sich die vielfältigen Interaktionen zwischen Geschichte und göttlicher Vorhersage nachvollziehen ließen.

Es war aber zugleich weiterhin ein Kommunikationsraum,³⁵⁵ in den einerseits Menschen aus allen Teilen der Welt kamen, der andererseits aber nach wie vor individuelle Weisungen aller Art geben konnte. In den Gesprächen Plutarchs, die in Delphi angesiedelt sind, wird diese Wechselwirkung zwischen Erinnerung und Zukunftsorientierung, historischer Größe und tagesaktueller Kommunikation geradezu idealtypisch ausgeformt. Denn zum einen bewegen sich die Gesprächsteilnehmer in der Regel durch das Heiligtum oder die Monumente davor,³⁵⁶ zum anderen entwickeln sie dialogisch³⁵⁷ ihre Gedanken vor diesem einmaligen Panorama,³⁵⁸ in dem Geschichte und divinatorische Praktik aufs Engste miteinander verbunden waren.³⁵⁹ Dies verlieh den literarisch ausgeformten Reflexionen zugleich eine autoritative und universalistische Note. Da Delphi eine Hauptwirkungsstätte Apollons war, stand insbesondere dieser Gott im Mittelpunkt der Diskussion. Der philosophische Drang nach Erkenntnis und Wahrheit, den wir eingangs dieses Kapitels besprochen haben, war für Plutarch ein Gottesdienst an Apollon. Dadurch waren Philosophie und Religion miteinander vereint und gaben dem Wissen,³⁶⁰ das Plutarch in seinen Texten zur Divination verhandelte, einen geradezu sakralen Charakter.³⁶¹ Es ging nicht einfach nur darum, Beweisführungen für oder gegen ein Argument – etwa, ob die Divination wirklich funktioniert oder nicht – vorzunehmen, sondern es ging um den existentiellen Rang dieses Wissens: Ebenso wie Delphi ein realer Ort war, waren die Weisungen Apollons real. Sie waren dabei jedoch nicht lediglich Gegenstand der Philosophie, sie selbst waren zutiefst philosophisch.³⁶²

Im Folgenden wollen wir diskutieren, welche Rolle den Träumen und der Traumdeutung in diesem Kontext im Werk Plutarchs zukam. Wir werden dies einer-

355 Zur Rolle Delphis als „Vermittler religiösen Wissens“ Scheer 2018.

356 Heiligtümer waren ein beliebter Ort der intellektuellen Debatte in der sog. Zweiten Sophistik. Dazu Galli 2001. Siehe auch die Ausführungen bei Bendlin 2011: 197–198.

357 Dazu Trampedach 2020a: 113–114.

358 Brouillette spricht dementsprechend von einer „synthèse topologique“: „Il faut entendre dans l'expression à la fois l'idée d'une interaction entre un lieu et un argument et à la fois celle d'un argument en défense du lieu et le lieu fait argument“ (2014: 28). Vgl. auch Zagdoun 1995: 589–590.

359 Dazu Babut 1992: 204.

360 Simonetti sieht Delphi als Ort als idealen Schauplatz des Zusammentreffens „between divine wisdom and prescience on the one hand, and human desire for knowledge on the other“ (2017: 23).

361 Vgl. McInerney 2004: 45.

362 Zum engen Bezug zwischen Orakelwesen und Philosophie in der ‚Zweiten Sophistik‘ Addey 2014: 1.

seits unter Bezug auf die Götter beziehungsweise das Göttliche analysieren, andererseits grundsätzlich untersuchen, welche Bedeutung Träume insgesamt in der Konzeption der Divination hatten, wie wir sie bei Plutarch finden. Wie gezeigt werden soll, nahmen sie in Plutarchs Denken gegenüber der Orakelmantik zwar einen nachgeordneten, aber doch wichtigen Rang ein, zumal sich am Gegenstand der Träume viele Argumente problematisieren ließen und sie eine wichtige Vergleichsfolie für andere divinatorische Praktiken abgaben. Dadurch wurden auch Träume und die Möglichkeiten (und Grenzen) ihrer Deutung Teil einer Philosophie, die darauf abzielte, das Wissen, das mit der antiken Divination verbunden war, als Teil einer existentiellen Suche nach einer tieferliegenden Wahrheit über das Sein und das Göttliche zu verstehen.

2.5.1 Götter

In diesem Abschnitt wird untersucht, wie Plutarch das Verhältnis zwischen göttlicher Inspiration und menschlicher Traumdeutung konzipiert. Dabei wird sich zeigen, dass er Träume zwar als mögliches Medium göttlicher Kommunikation anerkennt, zugleich aber ihre Vermitteltheit und Interpretationsbedürftigkeit betont – ein Aspekt, der für sein Verständnis der Divination insgesamt zentral ist.

Wie Plutarch in *De adulatore et amico* unter Verweis auf Platon anmerkt, ist die Wahrheit göttlich und „der Anfang alles Guten bei Göttern wie bei Menschen“³⁶³ und daher stehen alle Menschen, die sich verstellen oder anderen ein falsches Bild ihrer Selbst vermitteln, der delphischen Maxime der Selbsterkenntnis entgegen.³⁶⁴ Besonders der pythische Apollon war damit als Bezugspunkt der Wahrheitsfindung ausgewiesen.³⁶⁵ Wie Plutarch selbst wusste, waren die Wege zur Wahrheit aber vielfältig und nicht alle existentiellen Fragen ließen sich alleine mit Mitteln der Vernunft klären. In *De facie quae in orbe lunae apparet*, einer kosmologischen Schrift über die Natur des Mondes, integriert Plutarch spekulative mythologische Exkurse, was es ihm ermöglichte, frei über die metaphysischen Dimensionen von Träumen philosophieren.³⁶⁶ Zu Beginn von *De facie* wird ein Vergleich verwendet:

Wie man in langwierigen Krankheiten, wenn man die Hoffnung auf die bekannten Mittel und die gewöhnlichen ärztlichen Vorschriften aufgegeben hat, zu abergläubischen Reinigungen, zu Amuletten und Träumen seine Zuflucht nimmt, so muss man in schwierigen und zweifelhaften Fragen, wenn die gemeinen, hergebrachten und gewohnten Gründe nicht überzeugen, auch mit den

³⁶³ Plut. *De ad. et am.* 49 A: (...) μὲν ἀγαθῶν θεοῖς πάντων δ' ἀνθρώποις. Plat. *leg.* 730e.

³⁶⁴ Vgl. Plut. *De ad. et am.* 49 A–B.

³⁶⁵ Vgl. Roskam 2021: 164–165.

³⁶⁶ Wie Deuse mit Blick auf die mythologischen Diskurse deutlich macht, die Plutarch in seine Abhandlungen zur Divination (und im weitesten Sinn Religion) einbaut: „The myths must not be taken as doctrinal treatises; they are a play of the philosophical and theological imagination, but at the same time a proclamation of the effort and seriousness of inquiry and research“ (2010: 197).

sonderbarsten einen Versuch machen, und statt die Meinungen der Alten zu verachten, sie vielmehr als Zauber anwenden, um durch alle Mittel die Wahrheit auszuforschen.³⁶⁷

Die Analogie zu anderen Wissensgebieten wie der Medizin³⁶⁸ findet sich häufig bei Plutarch (s. 2.3.2). Sie verdeutlicht vor allem, dass die Suche nach Erkenntnis und Wahrheit, wie sie die Philosophie verfolgt, nach bestimmten Prinzipien und Regeln zu erfolgen hat. Dabei stand, wie wir bereits gesehen haben, der ‚Aberglaube‘ dieser Suche diametral entgegen. Dass an dieser Stelle erneut die Träume in einem Zuge mit anderen als unseriös konnotierten Praktiken genannt werden, mag zum einen den liminalen Charakter unterstreichen, der ihnen im Werk Plutarchs zukam – sie waren zwar Gegenstand der Philosophie, mussten aber kritisch nach ihrer Ursache und jeweiligen Wirkung befragt werden. Zum anderen macht die Passage aber zugleich deutlich, dass es nicht nur auf Kritik oder Ablehnung ankam, sondern auf einen durchaus kreativen Umgang mit althergebrachten Wissensbeständen. Die Divination, mit ihren vielfältigen Ausprägungen passte in dieses Schema, zumal sich hier institutionelle Formen und im weitesten Sinne magische Praktiken³⁶⁹ berührten und es sich um einen Wissensbereich handelte, an dem verschiedene Medien und Traditionen beteiligt waren. Wollte man sie als Phänomen erfassen, mussten demnach auch alle möglichen Varianten mit in die Betrachtung einbezogen werden – und dazu gehörten die Träume.

Die zitierte Passage dient dabei vor allem der Hinführung zum eigentlichen Thema, nämlich einer Zusammenschau des antiken Wissens über den Mond. Wieder sind wir dabei mit einer Gesprächsform konfrontiert, wobei der Bruder Plutarchs, Lamprias, als Erzähler fungiert, der – angelehnt an einen platonischen Dialog – die Inhalte des Gesprächs jemand anderem wiedergibt. Es handelt sich dabei um einen ungemein komplexen Text, der für unseren Gegenstand insofern von Bedeutung ist, als hier einige der bereits diskutierten Theorien zur Seele (und ihrer Loslösung vom Körper) sowie zu den Traumeindrücken, die an hier haften bleiben können, entwickelt werden.³⁷⁰ Sie ist zugleich grundlegend für Plutarchs Dämonologie.³⁷¹ Plutarch entfaltete in seinem Schrifttum eine komplexe Dämonologie, die die *daimones* als Mittler zwischen den Menschen und den Göttern darstellt³⁷² – zugleich ist sie „im Anschluss an Platon als

³⁶⁷ Plut. *De fac.* 920B–C: ὡς γὰρ οἱ ἐν νοσήμασι χρόνιοις πρὸς τὰ κοινὰ βοηθήματα καὶ τὰς συνήθεις διαίτας ἀπειπόντες ἐπὶ καθαρμοῦς καὶ περιάπτα καὶ ὀνείρους τρέπονται, οὕτως ἀναγκαῖον ἐν δυσθεωρήτοις καὶ ἀπόροις σκέψεσιν, ὅταν οἱ κοινοὶ καὶ ἔνδοξοι καὶ συνήθεις λόγοι μὴ πείθωσι, πειρᾶσθαι τῶν ἀτοπωτέρων καὶ μὴ καταφρονεῖν ἀλλ’ ἐπάδειν ἀτεχνῶς ἑαυτοῖς τὰ τῶν παλαιῶν καὶ διὰ πάντων τῶν ἐξελέγειν.

³⁶⁸ Vgl. Veyne 1999: 422.

³⁶⁹ Vgl. dazu Edmonds 2019: v. a. 188–189 und 218–222.

³⁷⁰ Vgl. Plut. *De fac.* 944E–945B. Vgl. dazu Timotin 2022: 41–46 und die ausführliche Diskussion in ní Mheallaigh 2020: 146–201.

³⁷¹ Vgl. dazu Brenk 1986: v. a. 2117–2145 (= Brenk 2017a: 103–109); Sirinelli 2000: 237–254. Ebenso Cox-Miller 1994: 55–58 und Simonetti 2017: 85–91 sowie Roskam 2021: 153–155.

³⁷² Siehe dazu die Ausführungen bei Dillon 1977: 216–219. Allgemein Roskam, der zugleich darauf hinweist, dass die Vorstellung von Dämonen Plutarch auch half, zu erklären, wie übermenschliche

Folge der Lehre von der Unsterblichkeit der Seele wichtig.³⁷³ Sie sind liminale Wesen, die selbst als körperlos und an der Schnittstelle zwischen der irdischen und der geistigen Welt gedacht werden.³⁷⁴ Ihnen ist selbst die Kraft der Vorhersage gegeben. Sylla, ein Gesprächsteilnehmer, gibt gegen Ende von *De facie* einen Mythos wieder, der einen geographischen Bezug zu Britannien sowie zu den imaginären Geographien der „Odyssee“ hat.³⁷⁵ Dabei wird eine angeblich lokale Tradition der Bewohner der mystischen Inseln wiedergegeben, die sich einige Tagesreisen westwärts von Britannien befinden. Kronos soll dort nämlich von Zeus in eine Höhle eingesperrt worden sein.³⁷⁶

Den Kronos bedienen die genannten Dämonen, die zur Zeit seiner Herrschaft über Götter und Menschen seine Vertrauten waren. Diese besitzen die Sehergabe und wissen teils von sich aus Vieles vorher zu sagen, teils, und zwar über die wichtigsten Angelegenheiten, verkünden sie ihre Sprüche als Träume des Kronos. Denn alles, was Zeus vorausbeschließe, schwebte dem Kronos im Traum vor. Sein Erwachen sei eine Folge der titanischen Anfälle und Aufregungen seiner Seele, welche der Schlaf besänftige, bis die königliche und göttliche Würde rein und ungetrübt in ihm wiederkehre.³⁷⁷

Wesen Menschen zu bösen Taten anleiten oder Unheil stiften konnten (ein Vorwurf, der, wie Plutarch wusste, von anderer Seite den Göttern gemacht wurde – was er allerdings ablehnte) (2021: 153–155). Zur Hierarchie der Dämonen van Nuffelen 2011: 158. Das multiple Spektrum an Bedeutungen zeigt Kindt auf: „The Greek conception of *daimones*, which always remained under-defined insofar as it encompassed a broad spectrum of beings, partly overlapping with the gods, proved suitable for personal adoration as Plato's Socrates attests“ (Kindt 2015: 38).

373 Erler 2022: 205. Russell hält allerdings alle Versuche, hinter Plutarchs Ausführungen zu den *daimones* ein System zu erkennen, für zum Scheitern verurteilt: „It must, I think, be wrong to attribute any firm system of ‘demonology’ to Plutarch. Literary and philosophical tradition, the wisdom of the East, the popular beliefs of Hellas, were all known to him. They provided material for conjecture and adaption. If he ever came to a definite approval or rejection, it was on the grounds of moral ‘probabilities’“

374 Dabei kann – wiederum in Bezug auf Platon – wohl für Plutarch insgesamt die Ansicht als ausschlaggebend gedacht werden, dass der Geist bzw. die Seele selbst als „daimon“ aufgefasst werden kann, der sich nach dem Tod vom Körper löst. Vgl. Brenk 1977: 143–144. Siehe auch Timotin 2022: 106. Der Pythagoreer Theanor führt in *De genio Socratis* (593D) diese Idee aus. Dazu auch Coloru 1979: 79. Siehe außerdem Boulogne 2010.

375 Vgl. Plut. *De fac.* 941A–B (mit Hom. *Od.* 7,244).

376 Vgl. Plut. *De fac.* 941F. Siehe dazu auch Beardslee, der darauf hinweist, dass die göttlichen Zeichen durch unterschiedliche Grade der Klarheit differenziert sind (1975: 293). Träume etwa sind weniger direkt als andere Zeichen wie etwa Stimmen.

377 Plut. *De fac.* 942A: τοὺς δὲ δαίμονας ἐκείνους περιέπειν καὶ θεραπεύειν τὸν Κρόνον, ἐταίρους αὐτῷ γενομένους, ὅτε δὴ θεῶν καὶ ἀνθρώπων ἐβασίλευε καὶ πολλὰ μὲν ἀφ’ ἑαυτῶν μαντικὸς ὄντας προλέγειν, τὰ δὲ μέγιστα καὶ περὶ τῶν μεγίστων ὡς ὀνειράτα τοῦ Κρόνου κατιόντας ἐξαγγέλλειν ὅσα γὰρ ὁ Ζεὺς προδιανοεῖται, ταῦτ’ ὀνειροπολεῖν τὸν Κρόνον· εἶναι δ’ ἀνάστασιν τὰ τιτανικὰ πάθη καὶ κινήματα τῆς ψυχῆς ἐν αὐτῷ παντάπασιν ὁ ὕπνος καὶ γένηται τὸ βασιλικὸν καὶ θεῖον αὐτὸ καθ’ ἑαυτὸ καθαρὸν καὶ ἀκήρατον.

Wie verschiedentlich argumentiert wurde, nimmt Plutarch bei diesem Mythos Bezug auf einen verlorenen Text des Aristoteles,³⁷⁸ in dem ebenfalls von einem schlafenden Kronos erzählt wird.³⁷⁹ Wenn wir uns die zugrundeliegenden physiologischen Aspekte der Beschreibung des Schlafs des Kronos ansehen, dann hat dies durchaus einiges für sich. Denn all die Attribute, die Plutarch in anderen Schriften – teils unter Rückgriff auf Aristoteles – auf Menschen bezieht, die von ihren Leidenschaften bis hinein in den Schlaf verfolgt werden und die Art und Weise, wie das Schlafgeschehen als etwas wahrgenommen wird, das eine eindeutige psychologische Funktion hat, finden wir hier wieder. Dass diese nun aber auf einen Titanen übertragen werden, ist bemerkenswert, denn nun wird der Gedanke entwickelt, dass der Schlaf auch übermenschlichen Wesen zu eigen ist. Allerdings geht der Mythos noch einen Schritt weiter; denn er sieht den Ursprung der Wahrsagekunst in den Träumen, die Kronos als Manifestation der Pläne des Zeus, zuteilwerden. So wird eine weitere Bedeutungsebene eingeführt, die das Traumgeschehen in direkter Verbindung zum Göttlichen sieht.

Die Dämonen, die in der Zeit der Titanen die Vertrauten des Kronos waren, erhalten Anteil an diesem durch Träume vermittelten Zukunftswissen, da sie als geistige Wesen, direkten Einblick in die Vorgänge erhalten, die sich im Schlaf ereignen und auf diese Art und Weise auch den Seelen der Menschen ihre Offenbarungen zukommen lassen können. Die Dämonen erscheinen so als Mittlerfiguren, die als semi-göttliche Wesen den Menschen Einblicke in ein Wissen vermitteln können, das ansonsten – markiert durch den Schlaf des Titanen und die jenseits der bekannten Geographie gelegene Grotte – als ein hermetisches Wissen erscheint. Es ist auch ein Wissen, das die Menschen von außen zugetragen bekommen. Auf Grundlage einer Schilderung des Schlafs wird hier dementsprechend eine imaginäre Erweiterung der zugrundeliegenden Prozesse vorgenommen: Der Schlaf hat unabweisbare seelische und körperliche Funktionen, aber die Träume gehen nicht in diesen Funktionen auf. Sie lassen sich auf andere Weise erklären, indem sie eine Bewusstseinssebene erschließen, die über den gegenwärtigen körperlichen Zustand hinausweist.³⁸⁰ Die Dämonen erscheinen dabei als jene von außen auf den Geist einwirkenden Kräfte, die ihn befähigen, Einsichten jenseits der gegenwärtig wahrnehmbaren Realität zu entwickeln.³⁸¹ Diese Dämonologie, die hier im kosmologischen Kontext entwickelt wird, hat direkte Auswirkungen auf Plutarchs Verständnis der praktischen Traumdeutung, wie die vorhergehende Analyse der Deuter (2.4.2) gezeigt hat: Die professionellen Traumdeuter erscheinen gewissermaßen als irdische Vermittler jener Botschaften, die ursprünglich von dämonischen Mittlerwesen ausgehen.

Die Mythen,³⁸² die Plutarch vor seinen Rezipienten über den Mond³⁸³ sowie die Grotte des Kronos ausbreitet, finden eine Entsprechung in jenem Mythos, den wir auch

378 Vgl. auch Roig Lanzillotta 2012: 6.

379 Siehe dazu Bos 1989: v. a. 94–100. Sowie Bos 2012.

380 Dazu Deuse 2010: 188.

381 Siehe zu den *daimones* auch Hirsch-Luipold 2014: 170–171.

382 Dazu allgemein Deuse 2010: 169–170.

in dem eingangs in diesem Teilabschnitt zitierten Text *De sera numinis vindicta* finden.³⁸⁴ Denn darin gibt Plutarch als Gesprächsteilnehmer selbst eine Erzählung wieder, die von einer Seelenreise eines Mannes namens Thespesios berichtet.³⁸⁵ Dieser Thespesios hatte nach einer Nah-Tod-Erfahrung einen Lebenswandel vollzogen, der aus dem einstmals von seinen Leidenschaften und Gelüsten geleiteten Menschen, einen sehr frommen und gerechten gemacht hatte.³⁸⁶ Plutarch gibt an, die Erzählung von Protogenes gehört zu haben, der ihn einst in Delphi besucht hatte. Demnach soll sich die Seele des Thespesios nach einer Kopfverletzung vom Körper des (scheinbar) Gestorbenen gelöst und sich in die Lüfte erhoben haben, wo sie auf andere Seelen gestoßen sei. Je nach Art und Weise ihrer einstigen Lebensart wären diese Seelen unterschiedlich geformt gewesen und hätten auch eine andere Behandlung in der jenseitigen Welt erfahren. Die Seele des Thespios selbst sei von einem Seelenführer durch verschiedene Kammern geführt worden, bis hin zu einem Becken, in das drei große, verschiedenfarbige Ströme fließen:

Hier sah er drei Dämonen zusammen sitzend in der Gestalt eines Dreiecks und jene Ströme nach gewissen Maßen miteinander vermischend. Bis hierher, erzählte der Seelenführer des Thespesios, sei Orpheus, als er der Seele seiner Frau nachging, gekommen, und da er sich dessen nicht mehr gut erinnerte, so habe er bei den Menschen eine falsche Erzählung verbreitet, als wenn das Orakel zu Delphi dem Apollon und der Nacht gemeinsam sei; da doch Apollon nichts mit der Nacht gemein habe; aber das hier befindliche Orakel, setzte er hinzu, ist gemeinschaftlich der Nacht und dem Mond; es gibt nirgends auf der Erde seine Antworten, und hat keinen festen Sitz, sondern schweift überall unter den Menschen mittels der Träume und anderer Erscheinungen herum. Denn daraus empfangen die Träume – wie du siehst [sprach er] – die mit List und Trug gemischte Wahrheit und verbreiten sie weiter.³⁸⁷

383 Vgl. Brenk 2017a: 53–54.

384 Vgl. zu diesem Mythos auch Boulet 2010: 60–61.

385 Vgl. Plut. *De sera* 563B–568A. Dazu Brenk mit einem Vergleich zwischen Platons Er (*Polit.* 614b) und Plutarchs Thespesios (1998: 11–12). Außerdem Simonetti 2019: 392–393.

386 Zu einer parallelen Erfahrung, die die Initiation in den Mysterienkult mit dem Tod vergleicht, siehe Waldner 2013: 234–235.

387 Plut. *De sera* 566C: ἑώρα δὲ τρεῖς δαίμονας ὁμοῦ καθημένους ἐν σχήματι τριγώνου πρὸς ἀλλήλους τὰ ρεύματα μέτροις τισὶν ἀνακεραννύντας. ἔλεγεν οὖν ὁ τοῦ Θεσπεσίου ψυχοπομπὸς ἄχρι τούτου τὸν Ὀρφέα προελθεῖν, ὅτε τὴν ψυχὴν τῆς γυναικὸς μετῇ, καὶ μὴ καλῶς διαμνημονεύσαντα λόγον εἰς ἀνθρώπους κίβδηλον ἐξενεγκεῖν, ὡς κοινὸν εἶη μαντεῖον ἐν Δελφοῖς Ἀπόλλωνος καὶ Νυκτός· οὐδενὸς γὰρ Ἀπόλλωνι Νύκτα κοινωνεῖν ἄλλα τούτο μὲν ἔφη ὡς Νυκτός ἐστι καὶ Σελήνης μαντεῖον κοινόν, οὐδαμοῦ τῆς γῆς περαῖνον οὐδ' ἔχον ἔδραν μίαν, ἀλλὰ πάντῃ πλανητὸν ἐπὶ τοὺς ἀνθρώπους ἐνυπνίους καὶ εἰδώλους· ἐκ τούτου γὰρ οἱ ὄνειροι μινγύμενοι, ὡς ὁρᾷς, τῷ ἀπατηλῷ καὶ ποικίλῳ τὸ ἀπλοῦν καὶ ἀληθὲς παραλαμβάνοντες διασπείρουσι. Durán Mañas hebt die in der Passage zur Geltung kommende Skepsis Plutarchs an der Geltung von Träumen als divinatorische Zeichen hervor, unterstreicht aber zugleich, dass sich diese Haltung in Relation zur als reliabler eingestuften Orakelmantik (v. a. in Delphi) ergibt und keine vorschnelle Ablehnung der Traumantik intendiert ist, zumal wenn man die entsprechenden Passagen in den Viten ansieht (2010: 132).

Wieder sind wir in dieser Passage mit einem Ursprungsmythos der Träume konfrontiert, der unterschiedliche andere mythologische Stoffe integriert: So wird auf die Reise des Orpheus³⁸⁸ in die Unterwelt hingewiesen sowie auf jenen Mythos angespielt, den Penelope in der *Odyssee*³⁸⁹ über die Herkunft der Träume und ihre unterschiedlichen Wesensarten erzählt.³⁹⁰ Und wieder begegnet uns außerdem das Bild von Dämonen,³⁹¹ die dafür zuständig sind, die Traumbilder, die von diesem Ort ausgehen, zusammenzumischen. Anders als in der eben besprochenen Tradition über die Grotte des Kronos sind diese Träume aber keineswegs die Manifestation eines göttlichen Zukunftswissens, sondern ihnen ist eine Qualität zu eigen, die ihre Wahrsagekraft einschränkt. Als Resultat einer Mischung³⁹² sind sie nämlich nicht klar, sondern opak und unrein. Träume haben zwar Anteil an einer Wahrheit über die Zukunft, aber diese ist verdunkelt und kann erst nachträglich festgestellt werden. Sie sind aber nicht an einen festen Ort gebunden, sondern sie sind allen Menschen überall auf der Welt zugänglich – sie sind, wie metaphorisch ausgeführt wird, ein Orakel ohne festen Sitz.³⁹³ Sie fungieren damit zugleich als ein Gegenpol zum Orakel von Delphi: Nicht nur ist dies in einer realen Geographie lokalisierbar, sondern die Weisungen, die dort gegeben werden, haben auch eine andere Qualität. Wo die Träume der Nachtseite der Erfahrung zugeordnet sind, erscheint Delphi als Stätte des Sonnengottes Apollon.

Es ist demnach ein Wechselspiel der Divination, das hier imaginativ verhandelt wird. Wo es eine klare Wahrsagung gibt, da muss es auch eine dunklere Form geben. Und doch können beide Formen im Sinne der Wahrheitsfindung verwendet werden, obgleich dies bei den Träumen ungleich schwerer der Fall ist. Im übertragenen Sinn mag man hier auch an die Reglementierungen denken, die bei einem institutionalisierten Orakel ungleich umfassender gestaltet waren als bei der Traumdeutung,³⁹⁴ die – vor dem Hintergrund dieses Gründungsmythos – als diffuser und ungeordneter erscheint. Ihr ist auch nicht direkt eine Gottheit zugeordnet, die, anders als es Apollon (im Verbund mit Dionysos) in Delphi tut, über diese Regeln und ihre Verbindlichkeit wacht. In der Interpretation Deuses sind die mythologischen Diskurse, die Plutarch vor seinen Rezipienten ausbreitet, so konzipiert, dass sie eben keine eindeutige Botschaft haben,

388 Orph. fr. 294 Kern.

389 Hom. *Od.* 19,560–564.

390 Der zugrundeliegende mythologische Diskurs wird von Deuse erörtert (2010: 176–177). Wichtig ist sicher auch die im Text zur Geltung gebrachte Vorstellung, dass verlässliche Träume weiß sind, bunte jedoch täuschen. Vgl. auch Weber 2000: 75 FN 128.

391 Zur Vorstellung des Dreiecks, in dem sie zusammensitzen, vgl. Plat. *rep.* 617a–b. Zur Rezeption Platons außerdem Amat 1985: 209.

392 Die bereits oben erörterte Theorie der Mischung (*krasis*) findet sich zuerst bei Platon ausgeführt (*Tim.* 68e–69a und *Phaid.* 97b–99d). Danach ist die Grundlage des Kosmos eine Mischung materieller und göttlicher Elemente. Siehe auch Timotin 2022: 57. Zu Plutarchs ‚Weiterentwicklung‘ des alexandrinischen Platonismus in diesem Zusammenhang siehe Brenk 2017a: 28–30.

393 Damit ist auch der Bezug zur Erde etabliert. Vgl. Deuse 2010: 174–175 sowie Simonetti 2019: 394.

394 Vgl. Veyne 1999: 416.

sondern eine aktive Interpretationsleistung erfordern.³⁹⁵ Wie Hirsch-Luipold es ausdrückt: „Myth represents a form of narrative philosophizing; Plutarch regards it as a fundamental element of philosophy. As a form of religious discourse, it follows its own logic, which transcends the sphere of the discoverable“.³⁹⁶

Apollon ist für Plutarch jener Gott (oder göttliches Prinzip), der geradezu stellvertretend für die durch die Philosophie verfolgte Wahrheit steht. Da diese Wahrheit aber überhaupt erst durch Reflexion und die mit ihr einhergehende diskursive Praxis konstituiert werden muss, wird auch deutlich, dass das Divinationswesen insgesamt nicht die Philosophie ersetzen kann. Delphi selbst erscheint denn auch als ein Wissensraum, der geradezu stellvertretend für philosophisches Erkenntnisstreben gelesen werden kann. In Plutarchs Schrift *De E apud Delphos* wird dieser Zusammenhang leitmotivisch ausgearbeitet.³⁹⁷ *De E apud Delphos* nutzt die rätselhaften Tempelinschriften als Ausgangspunkt für grundsätzliche erkenntnistheoretische Reflexionen und das philosophische Gespräch ist insgesamt eine Abhandlung über die Bedeutung der über und im Apollontempel angebrachten Inschriften.³⁹⁸ In diesem Kontext interessiert Plutarch weniger die praktische Traumdeutung als vielmehr die Frage, wie überhaupt göttliches Wissen zu den Menschen gelangt – Träume sind hier nur ein Beispiel unter mehreren. Die Sinnsprüche sind dabei keine Orakelverse, sondern Zitate, die berühmten Philosophen zugeschrieben werden und die Lebensweisheiten umfassen. Besondere Aufmerksamkeit wird vor allem jenem einzelnen Buchstaben, dem Epsilon, beigemessen, das über dem Tempeleingang eingelassen ist.³⁹⁹ Im Gespräch werden verschiedene Theorien diskutiert, die seine Bedeutung erklären sollen. Dabei wird einleitend auf die besondere Rolle Apollons für die Orakelstätte eingegangen:

Unser lieber Apollon, so scheint es, heilt zwar die Nöte des Lebens und löst seine Fragen, indem er den Orakelsuchenden Antwort erteilt; die Probleme der Erkenntnis aber überlässt er dem philosophisch Begabten und gibt sie ihm auf, indem er seiner Seele einen Trieb einpflanzt, der ihn zur Wahrheit leitet. Das wird durch vieles andere bewiesen und auch die Heiligung des E.⁴⁰⁰

³⁹⁵ Sie stellen zugleich häufig „the grand final act of a series of arguments“ dar: „Many times announced and full of powerful mythical imagery, they transcend the preceding logos, and the reader has the task of interpreting both the myth by means of the logos (as rational argument) and the logos by means of the myth“ (2010: 169). Allgemein auch Roskam 2021: 26–28.

³⁹⁶ Hirsch-Luipold 2014: 174.

³⁹⁷ Vgl. Müller 2012: 245–246.

³⁹⁸ Hauptsächlich geht es um das titelgebende „E“, das als Anathema am Tempel angebracht gewesen sein soll (Plut. *De E* 385E). Siehe Flacelière 1974: 1–8.

³⁹⁹ Vgl. Rosenberger 2001: 121–122.

⁴⁰⁰ Plut. *De E* 384E–F (Übers. Ziegler): ὁ δ' οὖν φίλος Ἀπόλλων ἔοικε τὰς μὲν περὶ τὸν βίον ἀπορίας ἰᾶσθαι καὶ διαλύειν θεμιστεύων τοῖς χρωμένοις, τὰς δὲ περὶ τὸν λόγον αὐτὸς ἐνιέναι καὶ προβάλλειν τῷ φύσει φιλοσόφῳ, τῇ ψυχῇ ὀρεξίν ἐμπιῶν ἀγωγὸν ἐπὶ τὴν ἀλήθειαν, ὡς ἄλλοις τε πολλοῖς δῆλόν ἐστι καὶ τῇ τοῦ Ε καθερώσει. Wie Flacelière treffend kommentiert: Plutarch „nous montre le double aspect de la ‚philanthropie‘ d'Apollon, qui vient à l'aide des hommes par ses oracles, et qui éveille et guide l'esprit de recherche en tant que dieu de la connaissance. C'est ce second aspect qui sera envisagé dans le *De E*“ (1974: 8–9).

Es wird dabei klar differenziert zwischen der Funktion Apollons als Orakelgottheit und der Art und Weise, wie die mit der Gottheit assoziierten Attribute Anlass zur philosophischen Reflexion und Problemerkörterung geben. Delphi selbst erscheint vor diesem Hintergrund als ein Raum, in dem durch die Konsultation des Orakels Orientierung in wichtigen Lebensfragen hergestellt werden kann. Dies ist die höchst praktische Seite des Ortes, die ihn nach wie vor als (über)lebenswichtig für die Gesellschaft als solche macht. Auf der anderen Seite hat das durch die Orakelstätte generierte Wissen noch eine andere Dimension, die sich jeglicher Funktionalisierung entzieht. Es ist ein Wissen, das eine höchst transzendente Qualität besitzt und das über die lebensweltliche Verortung in einen Raum weist, der selbst als ein göttlicher verstanden wird. Dabei sind wir wieder mit der Meinung konfrontiert, dass nur die „wahren Philosophen“ Anteil an (beziehungsweise ein Streben nach) dieser Wahrheit erhalten können. Es findet dementsprechend auch implizit eine gruppenspezifische Zuweisung statt, die über Exklusionsmechanismen funktioniert. Wie Plutarchs Text darüber hinaus zu Beginn andeutet, hat diese Gruppe selbst ein höchst prominentes Mitglied, nämlich Apollon selbst, der „nicht weniger Philosoph als Seher“⁴⁰¹ sei. Die Distinktion, die zwischen den an der Divination beteiligten Gruppen besteht, die wir im vorhergehenden Teilabschnitt diskutiert haben, wird dabei in der Gestalt Apollons weitergeführt und zugleich aufgehoben, denn er ist Ausgangs- und Zielpunkt aller Wahrheitssuche, die sowohl den Spezialisten der praktizierten Divination als auch den Philosophen gemein ist (obgleich ihr andere Handlungsmotive zugrunde liegen).⁴⁰²

Dass es sich dabei um einen prozessualen Wahrheitsbegriff handelt, es also um eine Vorstellung von Wahrheit geht, die sich erst mit zeitlicher Verzögerung durch die diskursive Praxis selbst offenbart, darauf weist im Zuge des Gesprächs Theon hin: „Dass der Gott der größte Dialektiker ist, beweisen die meisten seiner Orakelsprüche. Denn es ist doch wohl Sache derselben Persönlichkeit, Zweideutigkeiten ebenso zu lösen wie sie aufzuwerfen.“⁴⁰³ Obgleich damit innerhalb des Dialogs noch keineswegs die Ausgangsfrage geklärt ist und Theon nicht die autoritativste Stimme im Gespräch ist, wird hier wiederum eine Verbindung zwischen dem philosophischen Diskurs und der Wesensart einer Gottheit gezogen.⁴⁰⁴ Apollons eigene Orakelverse erscheinen als Urgrund jeglichen Bemühens, der Wahrheit nachzuforschen.⁴⁰⁵ Denn zum einen müssen sie durch die Rezipienten interpretiert werden, zum anderen sind sie die Manifestation der durch das Medium der Sprache erfolgten Kommunikation mit der Gottheit – und

401 Plut. *De E* 385B: (...) οὐχ ἥττον ὁ θεὸς φιλόσοφος ἢ μάντις (...). Dies ist die Meinung des Ammonios, der in vielerlei Hinsicht als der Leiter des Gesprächs gesehen werden kann und dem diesbezüglich auch nicht widersprochen wird. Flacelière vergleicht seine Rolle innerhalb des Dialogs mit der Rolle des Sokrates in den Schriften Platons (1974: 5).

402 Vgl. Babut 1992: 200.

403 Plut. *De E* 386E: διαλεκτικώτατος ὁ θεός ἐστιν, οἱ πολλοὶ τῶν χρησμῶν δηλοῦσιν τοῦ γὰρ αὐτοῦ δῆπουθέν ἐστι καὶ λύειν καὶ ποιεῖν ἀμφιβολίας.

404 Siehe Babut 1992: 196–197.

405 Vgl. Opsomer 1996: 189.

dementsprechend verweisen sie auf die ewige, unveränderliche Existenz des Gottes selbst, dessen irdische Entsprechung das stetige, nicht abgeschlossene Erkenntnisstreben der am philosophischen Diskurs beteiligten Menschen ist, die am Ende des Gesprächs aufgerufen sind, sich weiterhin dieser Aufgabe zu stellen: „Wir aber wollen uns jetzt diesen Gott in dem schönsten Traumgesicht vorstellen und uns aufmuntern und antreiben, immer weiter vorwärts zu streben und so zur Betrachtung des Wesens [der Gottheit] zu gelangen“. ⁴⁰⁶ Das Wissen, das an dieser Stelle als Zielpunkt der Reflexion ausgewiesen wird, ist keines, das sich in einer praktischen Anwendung erschöpft, sondern es ist ein ideelles, höchst imaginatives, das die eigene Vorstellungskraft auffordert – sich gleich in einem schönen Traum – mit der Wesensart der Gottheit zu verbinden (gleichsam im Bewusstsein, dass der Mensch selbst sterblich, Apollon aber unsterblich ist). ⁴⁰⁷ Auf der sprachlichen Ebene wird über die Metapher des Traums, der in diesem Fall eine aktive, imaginäre Verstandesleistung ist, die eine möglichst klare Vorstellung von dem Gott evozieren soll, zugleich ein Gegenpol zu dem Kontrastbild der Nacht und untätigen Schlafs ⁴⁰⁸ etabliert, das der aktiven Wahrheitssuche Passivität und Unklarheit entgegenstellt.

Dass sich auch mit dem Orakel in Delphi und den dort gegebenen Versen allerdings nicht immer die gewünschte Eindeutigkeit oder Wahrheit einstellt, dieses Problem wird von Plutarch in *De Pythiae oraculis* behandelt. ⁴⁰⁹ Als delphische Priester hat Plutarch in *De Pythiae oraculis* ein persönliches Interesse daran, die Funktionsweise der Orakelmantik gegen skeptische Einwände zu verteidigen. Träume erscheinen hier folgerichtig als verwandte, aber untergeordnete Form der Divination, die die Autorität des delphischen Orakels nicht in Frage stellen soll. Dieses Gespräch ist, gleich der verwandten Abhandlung *De defectu oraculorum*, also als eine Verteidigungsschrift Plutarchs gegenüber Kritikern des Orakelwesens zu verstehen, die vor allem in Form von

406 Plut. *De E* 393D: ὡς δὲ νῦν ἐν τῷ καλλίστῳ τῶν ἐνυπνίων τὸν θεὸν ὄνειροπολοῦντας ἐγείρωμεν καὶ παρακαλῶμεν ἀνωτέρῳ προάγειν καὶ θεάσασθαι τὸ ὕπαρ αὐτοῦ καὶ τὴν οὐσίαν. Ammonios geht es nicht zuletzt um die Einsicht, dass man sich Apollon nur mit Hilfe von Sprachbildern (etwa der Identifikation der Sonne mit der Gottheit) annähern kann, dass die spirituelle und die materielle Welt aber voneinander getrennt bleiben. Dazu Flacelière 1974: 10–11. Vgl. auch Opsomer 2005: 52–53 sowie 65–77. Plutarchs Kosmologie und Eschatologie waren auch in diesem Punkt v. a. an Platons *Timaios* geschult. Plutarch identifizierte Gott als den Demiurg bzw. Schöpfer des Kosmos. Siehe auch die Ausführungen bei Ziegler (1964: 301–308 mit Bemerkungen zu den „Dämonen“) sowie Roskam 2021: 145–146. Ebenso Ferrari 2005.

407 Vgl. Plut. *De E* 394C.

408 Siehe Plut. *De E* 394 A.

409 Es würde dabei allerdings zu kurz greifen, den Text einzig auf die Frage zu beschränken, auf welche Art und Weise die Pythia ihre Orakelsprüche erteilt, da der Dialog u. a. den Wert der Orakelmantik diskutiert und darüber hinaus eine Theorie der mantischen Inspiration darbietet. Dazu Flacelière 1974: 39–40. Flacelière sieht den Text insgesamt als eine Art Zusammenschau und „le bilan des recherches Plutarque sur la divination avant qu’il eût trouvé capable de le satisfaire. On y relève des idées empruntées à toutes les écoles philosophiques de la Grèce, sauf à celle d’Épicure“ (1974: 86).

epikureischen Philosophen auftreten.⁴¹⁰ Während in ersterem die Frage erörtert wird, warum die Orakel früher angeblich in Versen, nun aber in Prosa abgefasst sind, geht letzterer Text dem Problem nach, warum einstmals blühende Orakelstätten verschwunden sind, und ob auch die Wahrsagekraft Delphis mit der Zeit im Niedergang begriffen ist.⁴¹¹ Apollon erscheint dabei zugleich als ein Meister der Sprache (als „Führer der Musen“⁴¹²), der dem sprachlichen Ausdruck ästhetische Größe⁴¹³ wie auch eine Doppeldeutigkeit geben kann, die erst durch verständige Interpretationsleistung aufgehoben werden muss.⁴¹⁴ Dies weist die Divination insgesamt als ein menschliches Unterfangen aus, denn die Menschen sind es, die über die Kommunikation mit den Göttern ein Zukunftswissen erhalten wollen. Und nur mit den irdischen Mitteln der Medialisierung lässt sich überhaupt ein Austausch herstellen.⁴¹⁵ Dieser unterliegt aber Fehlern und jegliches Wissen, das sich durch die diskursive Praxis generieren lässt, ist ein Wissen aus zweiter Hand, das durch den menschlichen Geist gebrochen wird, es ist also lediglich ein Wissen nach menschlichen Maßstäben. Plutarch stellte sich mit dieser Ansicht gegen andere Stimmen seiner Zeit (und innerhalb der philosophischen Tradition), die die Divination als eine Kommunikation mit den Göttern entweder komplett hinterfragten, oder aber mit Blick auf die göttlichen Botschaften eine Klarheit einforderten, die so nicht gegeben sein konnte.⁴¹⁶

Die Divination war eine zutiefst menschliche Praxis, aber sie wies zugleich über die menschlichen Angelegenheiten in einen transzendenten Raum hinaus, den man sich nur imaginativ erschließen konnte. Dass die Götter für die Menschen sorgen, daran zweifelte Plutarch nicht.⁴¹⁷ So zitiert er in *Non posse suaviter vivi secundum Epicurum* den Philosophen Hermogenes: „Diese Götter, sagt er, die alles wissen und alles vermögen, sind so sehr meine Freunde, dass sie, aus Sorge um mich, mich nie aus den Augen lassen, weder bei Nacht noch bei Tag, wohin ich mich wenden und was ich immer unternehmen mag; und weil sie den Erfolg jeder Handlung vorherwissen, so zeigen sie mir durch ihre Boten, die Stimmen, Träume und Vögel an, was ich tun und was ich lassen soll.“⁴¹⁸ Dieses Zitat fasst wie in einem Brennglas alle divinatorischen

410 V.a. in der Person des Boethus. Falls Götter existieren, würden sie den menschlichen Dingen gegenüber indifferent sein und sich entsprechend auch nicht um deren Zukunft (oder ihre Vorhersage) kümmern. Siehe Flacelière 1974: 85–86.

411 Vgl. dazu Schliephake 2024.

412 Plut. *De Pyth. or.* 396C: μουσηγέτης.

413 Vgl. Kim 2017: 90.

414 Zur Frage der Art der in Delphi erfolgenden Kommunikation (menschlich oder göttlich) auch Trampedach 2020a: 118–122. Zur Ambivalenz Trampedach 2020a: 122–123.

415 Zur vermittelnden Rolle der *daimones* innerhalb dieser Theorie Frazier 2010b: 78 mit FN 46.

416 Die Bandbreite diskutiert Bendlin 2011.

417 Siehe Frazier 2005: 136–137.

418 Plut. *Non posse* 1103B: ‘οἱ πάντα μὲν εἰδότες πάντα δὲ δυνάμενοι θεοί, οὕτω μοι φίλοι εἰσίν, ὥς διὰ τὸ ἐπιμελεῖσθαι μου οὐποτε λήθω αὐτοὺς οὔτε νυκτὸς οὔθ’ ἡμέρας οὔθ’ ὅποι ἂν ὁρμῶμαι οὔθ’ ὃ τι ἂν μέλλω πράττειν διὰ δὲ τὸ προϊδέναι καὶ ὃ τι ἐξ ἐκάστου ἀποβήσεται σημαίνουσι, πέμποντες ἀγγέλους, φήμας καὶ ἐνύπνια καὶ οἰωνούς.’

Praktiken zusammen und ist, angesichts der epikureischen Kritik an ihnen, eine Apologie der Divination an sich. Es drückt zugleich eine höchst subjektive Überzeugung aus, dass die Götter sich individuell jedem Einzelnen zuwenden können und an seinem oder ihrem Schicksal Anteil nehmen. Das Wissen, das sie verkörpern, ist zeitlich gesehen jeglicher menschlichen Handlung vorgelagert und unterscheidet sich in dieser Hinsicht essenziell von jenem diskursiven Wissen, das sich im reflexiven Nachvollzug erschließt. Die Divination als solche war in Plutarchs Sichtweise kein direktes Abbild dieses göttlichen Wissens und (anders als es das Zitat suggeriert) keine Vorausschau auf das eigene Schicksal,⁴¹⁹ sondern ein Wissen, das dem Einzelnen/der Einzelnen half, den eigenen Lebensweg zu begleiten. Darin, nicht in einer wie auch immer gearteten deterministischen Vorhersage des Schicksals, lag nach Plutarchs Meinung die göttliche Fürsorge für die Menschen begründet.⁴²⁰

2.5.2 Wahrsagung

Wir kommen nun zum letzten Teilaspekt unserer Untersuchung und der damit verbundenen Frage, wie Plutarch überhaupt die Möglichkeiten der Wahrsagung einschätzte – welche Verbindlichkeit konnte sie beanspruchen und welche Rahmenbedingungen lagen ihr zugrunde? Dies ist das Thema, das allen delphischen Schriften Plutarchs gemeinsam ist. Bezugspunkt der Diskussion war dabei zum einen wiederum Apollon und die Funktionsweise der divinatorischen Praktiken in Delphi, zum anderen waren es zugleich die zeitlichen, materiellen und mentalen Aspekte,⁴²¹ die mit der Wahrsagung insgesamt verknüpft waren und die in ihrem Zusammenwirken erst ihre diskursive Praxis ausbildeten. In dieser erkenntnistheoretischen Passage, entwickelt Theon eine kausale Theorie der Divination:

Ein Seher ist der Gott, und die Seherkunst ist diejenige Kunst, die aus dem Gegenwärtigen oder Vergangenen auf das Zukünftige sich richtet. Denn weder ist die Entstehung von irgendetwas ohne Ursache noch sein Vorauserkennen unbegründet, sondern da alles jetzt Geschehene dem früher Geschehenen und das in Zukunft Geschehene dem jetzt Geschehenden folgt und in einem vom Anfang zum Ende durchgehenden Verlauf verknüpft ist, so weiß derjenige, der die Ursachen ihrem Wesen nach in eins miteinander zu verbinden und zu verflechten versteht, und sagt voraus, ‚was

⁴¹⁹ Zu dem schwierig zu fassenden Konzept der *tyche* siehe auch Eidinow, die mit Blick auf Theorien der kognitiven Anthropologie festhält: „Schemas or cultural models are cognitive configurations of objects and relations, which provide a system for describing how the world works that is culturally learned and shared, and used to represent, organize and evaluate experiences. (...) Understood as schemas, the terms ‘*moira*’ and ‘*tuche*’ no longer need to be considered as each indicating a single concept, but instead as having activated a mental pattern of connections, a network of associations, dependent on both the context of their use and the experiences of those using and apprehending the terms“ (Eidinow 2011: 9).

⁴²⁰ Zur Frage der Providenz und dem ordnenden Prinzip des Göttlichen siehe Roskam 2021: 146.

⁴²¹ Vgl. Simonetti 2017: 198.

ist, was sein wird oder zuvor war‘, und gut hat Homer das Gegenwärtige vorangestellt und dahinter das Zukünftige und das Vergangene.⁴²²

Theon formuliert hier eine Theorie der Divination, die ihre Grundvoraussetzung in der Kausalität von Ereignissen sieht.⁴²³ Ein Ereignis selbst ist dabei nicht ein herausgelöster Punkt in der Zeit,⁴²⁴ sondern steht in unmittelbarem Zusammenhang mit vorausgegangen sowie darauf folgenden Geschehnissen.⁴²⁵ Zukünftige Ereignisse sind folglich im Kern bereits in der Vergangenheit angelegt und dementsprechend hat die Divination nicht einzig mit einem Zukunftswissen zu tun, sondern ist zugleich in historischem Wissen begründet, das selbst – gleich der Divination – in der Gegenwart als Orientierung (in der Zeit wie im Raum) wirksam werden kann.⁴²⁶ Apollon hat von der überzeitlichen Warte⁴²⁷ seines göttlichen Standpunktes aus die Fähigkeit, diese Zusammenhänge zu überblicken. Aber auch den Menschen ist zumindest theoretisch die Möglichkeit gegeben, aus dem bereits bekannten Wissen zu schöpfen, um zukünftige Ereignisverläufe zu antizipieren. Die Divination stellt demnach ein Erfahrungswissen dar, aber eines, das nicht alleine auf den praktizierten Riten aufbaut, sondern in der Auseinandersetzung mit dem kulturellen Gedächtnis begründet ist. Die Funktion des Ortes Delphi erschöpft sich dabei nicht in Selbstreferenzen, sondern ist, als Hauptwirkungsstätte Apollons, die materiell-räumliche Manifestation des Ineinandergreifens von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft.⁴²⁸

Diese Sichtweise blieb aber, wie auch Plutarch wusste, nicht unhinterfragt und in *De Pythiae oraculis* ist es der Epikureer Boethus, der sie problematisiert. Denn, wie er

422 Plut. *De E* 387A–B (mit Hom. *Il.* 1,70): καὶ μάντις μὲν ὁ θεὸς μαντικὴ δὲ τέχνη περὶ τὸ μέλλον ἐκ τῶν παρόντων ἢ παρωχημένων. οὐδενὸς γάρ. οὐτ’ ἀνάιτιος ἡ γένεσις οὐτ’ ἄλογος ἡ πρόγνωσις· ἀλλ’ ἐπεὶ πάντα τοῖς γεγονόσι τὰ γιγνόμενα τὰ τε γενησόμενα τοῖς γιγνομένοις ἔπεται καὶ συνήρτηται κατὰ διέξοδον ἀπ’ ἀρχῆς εἰς τέλος περαίνουσιν, ὁ τὰς αἰτίας εἰς ταῦτ’ συνδεῖν τε πρὸς ἄλληλα καὶ συμπλέκειν φυσικῶς ἐπιστάμενος οἶδε καὶ προλέγειν τὰ τ’ ἐόντα τὰ τ’ ἐσόμενα πρὸ τ’ ἐόντα. καὶ καλῶς Ὅμηρος πρῶτον ἔταξε τὰ παρόντα εἶτα τὸ μέλλον καὶ τὸ παρωχημένον.

423 Wie Flacelière bemerkt, gibt Theon damit die stoische Theorie der „universellen *sympatheia*“ wieder, auf deren Grundlage die Stoiker ihren Glauben an die Divination begründeten (1974: 18 FN 1). Vgl. auch Veyne 2005: 648–649.

424 Vgl. zur Auseinandersetzung Plutarchs mit den Zeitbegriffen und -vorstellungen, wie sie von stoischen Philosophen, wie etwa Chrysippos formuliert worden waren, Plut. *De comm. not.* 1081F–1082 A mit dem Kommentar bei Babut 2002: 335. Zu Plutarchs Bezugnahmen auf (und Quellen zu) Chrysippos vgl. allgemein ebenfalls Babut 2004: 9–12; außerdem Man 2019 für einen Rekonstruktionsversuch von Chryssippos’ Theorie der Divination.

425 Plutarch setzt sich hier zugleich mit der stoischen Meinung auseinander, dass es eine zusammenhängende Kette von Ereignissen gibt und problematisiert im Laufe des Dialogs aber auch die daraus ableitbare Meinung, dass die Zukunft vorausbestimmt wäre – ein rigider Determinismus, der seinem Denken sonst eher fremd ist. Vgl. dazu Simonetti 2017: 165–168. Ebenso Opsomer 1996: 193–194.

426 Zum Phänomen der Zeit vgl. Beerden 2013: 173–193.

427 Dazu Brenk 2017c: 80.

428 Vgl. Simonetti 2017: 176–177 und 222.

seinen Gesprächspartnern, entgegenhält: „Wo ist ein Ereignis, das nicht die Zeit der Natur schuldete?“⁴²⁹ Er meint damit, dass viele sogenannte Vorhersagen getroffen worden sind und getroffen werden, es sich dabei aber nicht um eigentliche Wahrsagung handelt, sondern die bloße Artikulation von Wahrscheinlichkeiten,⁴³⁰ die – angesichts der Relation zwischen diesen Äußerungen und der Unmenge an Ereignissen, die sich ergeben – zufällig ein bestimmtes Geschehnis antizipieren würden.⁴³¹ Wahrsagung ist aus seiner Sicht nichts anders als ein Vermuten, ein Scheinwissen.⁴³² Diese Ansicht wird gleich in der anschließenden Gegenrede zurückgewiesen, die sich einerseits auf die stoische Meinung über das Erfahrungswissen, das in der obigen Passage zum Ausdruck kommt, bezieht,⁴³³ die andererseits aber auch deutlich macht, dass es einen Unterschied macht, ob nur ein Ereignis vorhergesagt ist, oder ob zugleich seine näheren Umstände beschrieben sind: „Wo aber nicht bloß das, was geschehen wird, angegeben ist, sondern auch das Wie und Wann, bei welcher Gelegenheit, in welcher Verbindung, da findet keine Vermutung statt in Absicht auf das, was durchaus sein wird, sondern ein Vorhersagen dessen, was durchaus sein wird.“⁴³⁴ Der Unterschied zwischen den vorgebrachten gegensätzlichen Standpunkten zur Divination liegt in dem Akzent, der jeweils auf die Quantität der Menge der möglichen Aussagen oder aber auf die Qualität dieser Prophezeiungen gelegt ist.⁴³⁵ Wo die Kritiker sich auf das Argument zurückziehen, dass die Wahrscheinlichkeit einer richtigen Vorhersage mit der Menge der getroffenen Aussagen steigt, stellen die Befürworter die eigentliche Semantik der getätigten Äußerungen ins Zentrum. Es geht im Kern um die Beweisbarkeit des Zusammenhangs zwischen zukünftigem Ereignis und prophezeiender Sprache.⁴³⁶ Von einem eigentlichen Zukunftswissen kann demnach nur gesprochen werden, wenn eine hohe Korrelation zwischen den beschriebenen Details und den genauen Umständen eines Geschehnisses besteht.

Auch in *De defectu oraculorum* wird am Anfang des Gesprächs dieser Gedanke als Reaktion auf die Zweifel des Grammatikers Demetrios ausgearbeitet. Denn er zweifelt

429 Plut. *De Pyth. or.* 398E–F: ποῖον γάρ (...) τῇ φύσει πάθος ὁ χρόνος οὐκ ὀφείλει; Dazu Simonetti 2017: 25–26 (mit Ausführungen zu den den Epikureern und Stoikern zugewiesenen Sprecherrollen).

430 Vgl. Graf 2005: 254.

431 Vgl. Plut. *De Pyth. or.* 398F–399B.

432 Hier findet sich auch das oben bereits genannte Euripides-Zitat über die Vermutungen der Seher wiedergegeben Plut. *De Pyth. or.* 399A.

433 Vgl. Plut. *De Pyth. or.* 399D–E.

434 Plut. *De Pyth. or.* 399B: εἰ πόλεως ἀναίρεσις, ἀπόλων' ὅπου δ' οὐ μόνον λέγεται τὸ γενησόμενον, ἀλλὰ καὶ πῶς καὶ πότε καὶ μετὰ τί καὶ μετὰ τίνος, οὐκ ἔστιν εἰκασμὸς τῶν τάχα γενησομένων ἀλλὰ τῶν πάντως ἔσομένων προδήλωσις.

435 Vgl. dazu etwa Babut, der den Standpunkt vertritt, dass es Plutarch darum ging, mit Boethus und Sarapion, der die epikureische Sichtweise kritisiert, die beiden zentralen, philosophischen Gegenpositionen der Epikureer und Stoiker bezüglich der Divination idealtypisch einander gegenüberzustellen (1992: 206–208).

436 Wie Schröder klar macht, geht es aber auch um ein Gottesbild und die damit zusammenhängende Frage nach der Rolle der mantischen Kommunikation (1990: 6).

ebenfalls an, dass rein aus der Beobachtung scheinbar unbedeutender Zeichen auf zukünftige, wichtige Ereignisse geschlossen werden könne. Wie Kleombrotos⁴³⁷ entgegnet: „Wollte man aber, oh Demetrios, den Satz nicht zugeben, dass unbedeutende Dinge die Zeichen von wichtigen werden, so steht dies vielen Künsten im Wege, weil dadurch vielen der Beweis, und anderen die Vorhersagungen entzogen werden.“⁴³⁸ Als Beispiel führt er die Heilkunst an, die sich eben eines solchen empirischen Verfahrens bedient, um aus alltäglichen Beobachtungen Rückschlüsse auf Krankheitsverläufe oder aber sogar Zeiten zu ziehen, in denen es vermehrt zu Ansteckungen kommen kann.⁴³⁹ *De defectu oraculorum* ist als Verteidigungsschrift des Orakelwesens konzipiert. In diesem Kontext musste Plutarch dementsprechend besonders sorgfältig zwischen verschiedenen Formen der Mantik differenzieren und konnte Träume nicht pauschal ablehnen, sondern musste ihre spezifische Stellung im Gesamtsystem der Divination herausarbeiten.

In *De genio Socratis* wird in einem Gesprächsbeitrag des Galaxidoros fast wörtlich ein paralleler Gedankengang entwickelt.⁴⁴⁰ Plutarch kam es offensichtlich darauf an, die Möglichkeiten der Wahrsagekunst einerseits als menschliche Fähigkeit zu begreifen, die mit rationalen, kognitiven Attributen verknüpft war: Dazu gehörten die Beobachtung der Umgebung (und die Abwägung, ob ein ungewöhnliches oder nicht alltägliches Phänomen als bedeutungstragendes Zeichen verstanden werden soll), das Herstellen einer Beziehung zwischen zwei zeitlich und/oder räumlichen getrennten Ereignissen (und die Ableitung einer kausalen Ereignisfolge aus Ursache und Wirkung), das Sammeln von Beispielen über die Art und Häufigkeit dieser Relationen (und die Auswertung ihres Informationsgehalts), das Aufstellen von Regeln und Regelmäßigkeiten, nach denen eine Systematisierung der Zeichen und späterer, damit einhergehender Ereignisse erfolgen kann und schließlich die Anwendung dieses sich aus all diesen kognitiven Operationen ergebenden Wissens. So konnte die Divination als Wissenssystem vor den Kritikern verteidigt werden,⁴⁴¹ die stärker den Charakter des

⁴³⁷ Zu seiner problematischen Rolle im Gespräch vgl. allerdings Babut 1992: 219–220. Ebenso Frazier 2010b: 76.

⁴³⁸ Plut. *De def. or.* 410D: τὸ δὲ μικρὰ μὴ διδόναι σημεῖα γίνεσθαι μεγάλων, ὧς Δημήτριε, πολλαῖς ἐσσι τέχνηαι ἐμποδόν: ἐπεὶ καὶ πολλῶν μὲν ἀποδείξεις παραιρεῖσθαι συμβήσεται πολλῶν δὲ προαγορεύσεις.

⁴³⁹ Vgl. Plut. *De def. or.* 410E.

⁴⁴⁰ Plut. *De gen. Soc.* 581F–582A: „Denn wie bei der Heilkunde ein hitziger Puls oder eine Blase auf der Haut zwar an sich etwas Unbedeutendes, aber das Zeichen von etwas Bedeutendem ist, und wie für einen Steuermann das Rauschen des Meeres oder das Geschrei eines Vogels oder ein kleines trübes Wölkchen, das am Himmel aufsteigt, einen Sturm und eine unruhige See anzeigt, so ist auch für einen wahrsagenden Geist das Niesen oder eine Stimme, so unbedeutend sie an sich sind, doch das Zeichen eines wichtigen Ereignisses; denn keine Kunst verschmäh't es, Großes durch Kleines und Vieles durch Weniges anzudeuten.“ – ὥς γὰρ ἐν ἱατρικῇ σφυγμὸς ἢ φλύκταινα μικρὸν οὐ μικροῦ δὲ σημείον ἐστι, καὶ κυβερνήτῃ πελάγους φθόγγος ὄρνιθος ἢ διαδρομὴ κνηκίδος ἀραιὰς πνεῦμα σημαίνει καὶ κίνησιν τραχυτέραν θαλάσσης: οὕτω μαντικῇ ψυχῇ πταρμὸς ἢ κληδὼν οὐ μέγα καθ' αὐτὸ σύμβολον δὲ μεγάλου συμπτώματος: οὐδεμῖας γὰρ τέχνης καταφρονεῖται τὸ μικροῖς μεγάλα καὶ δι' ὀλίγων, πολλὰ προμηνύειν. Dazu Schröder 2010: 160.

⁴⁴¹ Zum Wissenssystem der Divination und des Stoizismus vgl. Hankinson 1988.

Zufalls und der Beliebigkeit betonten.⁴⁴² Mit dieser semiotischen Auslegungstechnik⁴⁴³ war Plutarch insgesamt nahe bei den Stoikern,⁴⁴⁴ die die Theorie vertraten, dass sich große Ereignisse durch kleine Zeichen ankündigten.⁴⁴⁵

Andererseits ging es Plutarch nicht nur und nicht hauptsächlich um diese Art des deduktiven Wissens. Es ging ihm auch nicht vornehmlich um divinatorische Praktiken, die mit einem hohen Grad des Anwendungswissens zu tun hatten. Freilich musste bei allen auf die korrekten rituellen Abläufe geachtet werden, dies war auch in Delphi nicht anders. Aber Plutarch war, wie seine Schriften, in denen er hauptsächlich die Divination behandelte, in viel stärkerem Maße an Ausprägungen interessiert, die mehr mit einem intuitiven Wissen zu tun hatten, die ihr Potential aus einer anderen, göttlich inspirierten Quelle schöpften und vor allem die Spontanität, nicht das systematische, über längeren Zeitraum erfolgende Abwägen eines vermeintlichen Zeichens ins Zentrum stellten.⁴⁴⁶ Die Traumdivination, ähnlich wie die Orakelmantik, gehörten in Plutarchs Sicht stärker zu dieser Gruppe der Wahrsagekünste. Das zeigt nicht nur, dass er in den genannten Texten eine Vielzahl an Orakelsprüchen zitiert, die sich später als zutreffend herausgestellt haben, sondern auch Traumgesichte.

So wird in *De defectu oraculorum* vom Gesprächsteilnehmer Demetrios selbst auf eine berühmte Episode aus den Perserkriegen angespielt, um zu zeigen, dass damals noch die Orakelstätten des Ptous und des Amphiaraios in Boiotien in voller Blüte standen (nun aber, zur Zeit der Erzählung, zum Erliegen gekommen sind).⁴⁴⁷ Damals schickte der persische Feldherr Mardonios zwei Boten zu den jeweiligen Orakeln, um zu erfahren, welchen Ausgang der Kriegszug für ihn nehmen würde. Während der Priester des Ptous den Boten in „barbarischer“ Sprache anredet, wird dem Abgesandten (einem Sklaven) im Orakel des Amphiaraios ein Traumgesicht zuteil: „Der zu dem Tempel des Amphiaraios gesandte Sklave glaubte im Traum einen Diener des Gottes zu erblicken, der ihn zuerst, weil die Gottheit nicht anwesend sei, mit Worten aus dem Tempel bringen, dann aber mit Händen hinausstoßen wollte, und als jener nicht wich, einen sehr großen Stein aufhob, mit dem er ihm am Kopf verwundete.“⁴⁴⁸ Wie ergänzt

442 Dazu ausführlich Denyer 1985 mit Bezug auf Cic. *div.* und die im zweiten Teil durch Marcus vorgetragene Kritik.

443 Dazu Bittrich 2017: 16 mit FN 44 und dem Verweis auf Petit 2014: 177.

444 Dazu Allen 2010: 34–37. Allgemein auch (bezogen auf Träume) Bittrich 2014: 78–79.

445 Vgl. Veyne 1999: 411–412.

446 Vgl. dazu die Erörterung in Simonetti 2021c.

447 Vgl. Plut. *De def. or.* 411E–412A. Die Zugehörigkeit des Heiligtums des Amphiaraios in Oropos zu Boiotien oder Attika war historisch umstritten. Dessen historischen Kontext mit einer umfänglichen Materialaufbereitung nehmen Sineux 2007 und Wilding 2022 in den Blick.

448 Plut. *De def. or.* 412A: ὁ δὲ πεμφθεὶς εἰς Ἀμφιάρεω δοῦλος ἔδοξε κατὰ τοὺς ὕπνους ὑπηρετὴν τοῦ θεοῦ φανέντα, πρῶτον μὲν ἀπὸ φωνῆς ἐκβάλλειν αὐτόν, ὡς τοῦ θεοῦ μὴ παρίεντος, ἔπειτα ταῖς χερσὶν ὠθεῖν ἐπιμένοντος δέ, λίθον εὐμεγέθη λαβόντα τὴν κεφαλὴν πατάξαι. Die Erzählung zur Konsultation des Orakels durch Mardonios ist in den überlieferten Manuskripten unterschiedlich ausgestaltet, sodass über die eigentliche Erzählung keine Einigkeit besteht. Dazu Flacelière 1974: 185. Zum Abgleich ist Plut. *Arist.* 19 wichtig (siehe Kap. 3.3.1).

wird, „zeigten diese Dinge so gut wie Worte und an deren Stelle das, was geschehen solle, an.“ Denn Mardonios wurde von den Griechen besiegt; „auch fiel er, von einem Stein getroffen, wie der Lydier im Traum gesehen hatte.“⁴⁴⁹ Wichtig ist in diesem Zusammenhang, dass die Träume als eine Art der Divination charakterisiert werden, die vorsprachlich sind beziehungsweise die ohne Sprache auskommen, während die Orakel hauptsächlich über dieses Medium ihre Vorhersagen treffen. Die Träume folgen einer eigenen Semantik, die erst im Nachvollzug in die diskursive Praxis überführt beziehungsweise übersetzt wird, und die sich dennoch als zutreffend erweisen kann. Schließlich gab das Traumgesicht doch bildhaft jenes Schicksal wieder, das Mardonios selbst ereilen würde. Wir haben es dabei mit einem Stellvertreter-Traum zu tun, denn die Botschaft betrifft nicht den Traumempfänger selbst, sondern seinen Dienstherrn.

Eine ähnliche Episode wird wiederum von Demetrios mit Blick auf die eigene Gegenwart über die Orakelstätten Kilikiens erzählt:

Als ich dort war, blühten noch das Orakel des Mopsus und des Amphilochos; bei jenem erlebte ich selbst einen höchst wunderbaren Vorfall, den ich Euch mitteilen kann. Der damalige Statthalter von Kilikien war zwar für seine Person noch unschlüssig in Dingen der Religion, weil, ich mir denke, sein Unglaube noch nicht eingewurzelt war; übrigens war er ein übermütiger und böser Mensch; aber er hatte um sich eine Anzahl an Epikureern, welche vermöge ihrer schönen Naturlehre solcher Dinge zu spotten können glauben. Einst schickte er nun gleichwie einen Spionen in Feindesland, einen Freigelassenen zu dem Orakel mit einem versiegelten Täfelchen, auf welches die Frage, welche niemand sonst wusste, geschrieben war. Der Mensch brachte darauf, wie es Sitte ist, die Nacht im Tempel zu und hatte im Schlafe folgenden Traum, den er bei Tag erzählte: ein schöner Mann sei zu ihm getreten und habe ihm bloß die Worte: ‚Einen schwarzen!‘, zugerufen, dann aber sogleich sich entfernt. Dies kam uns wunderlich vor, da wir nicht wussten, was wir daraus machen sollten, der Statthalter aber erschrak darüber, fiel betend zur Erde und zeigte uns, nachdem er die Tafel geöffnet hatte, die darin enthaltene Frage: ‚Soll ich dir einen weißen oder schwarzen Stier öffnen?‘ Selbst die Epikureer waren beschämt, er selbst aber brachte das Opfer und verehrte nun beständig den Mopsus.⁴⁵⁰

Wir sind dabei wiederum mit einer Episode konfrontiert, in denen ein Stellvertreter für jemand anderen im Zuge des Tempelschlafs ein Traumgesicht sieht. Bei diesem Beispiel

⁴⁴⁹ Plut. *De def. or.* 412B: ταῦτα δ' ἦν ὡς περ ἀντίφωνα τῶν γενησομένων (...) καὶ λίθῳ πληγεὶς ἔπεσεν, ὡς περ ὁ Λυδὸς ἔδοξε πληγῆναι κατὰ τοὺς ὕπνους.

⁴⁵⁰ Plut. *De def. or.* 434D–F: ἔχω δ' εἰπεῖν τῷ Μόψῳ παραγενόμενος πρᾶγμα θαυμασιώτατον. ὁ γὰρ ἡγεμὼν τῆς Κιλικίας αὐτὸς μὲν ἀμφίδοξος ὢν ἐτι πρὸς τὰ θεῖα, δὲ ἀσθένειαν ἀπιστίας οἶμαι τᾶλλα γὰρ ἦν ὕβριστης καὶ φαῦλος ἔχων δὲ περὶ αὐτὸν Ἐπικουρείους τινὰς τῶν καλῶν δὴ καὶ φυσιολόγων ἐνυβρίζοντας, ὡς αὐτοὶ λέγουσι, τοῖς τοιοῦτοις, εἰσέπεμψεν ἀπελευθερον οἶον εἰς πολέμιων κατάσκοπον ἐνσκευάσας, ἔχοντα κατεσφραγισμένην δέλτον, ἐν ᾗ τὸ ἐρώτημα ἦν ἐγγεγραμμένον, οὐδενὸς εἰδότος. ἐννυχέυσας οὖν ὁ ἄνθρωπος ὡς περ ἔθος ἐστὶ τῷ σηκῷ, καὶ κατακοιμηθεὶς ἀπήγγελλε μεθ' ἡμέραν ἐνύπνιον τοιοῦτον. ἄνθρωπον ἔδοξεν αὐτῷ καλὸν ἐπιστάνατα φθέγγασθαι τοσοῦτον ‘μέλανα’ καὶ πλέον οὐδὲν ἄλλ' εὐθὺς οἶχεσθαι. τοῦθ' ἡμῖν μὲν ἄτοπον ἐφάνη καὶ πολλὴν ἀπορίαν παρέσχεον ὁ δ' ἡγεμὼν ἐκεῖνος ἐξεπλάγη καὶ προσεκύνησεν, καὶ τὴν δέλτον ἀνοίξας ἐπεδείκνυν ἐρώτημα τοιοῦτο γεγραμμένον ‘πότερόν σοι λευκὸν ἢ μέλανα θύσω ταῦρον;’ ὥστε καὶ τοὺς Ἐπικουρείους διατραπήναι, κάκεῖνον αὐτὸν τὴν τε θυσίαν ἐπιτελεῖν καὶ σέβεσθαι διὰ τέλους τὸν Μόψον.

erfolgt die Übermittlung der Botschaft aber auf eine andere Art und Weise. Denn es ist keine eigentliche, bildliche Handlungssequenz, die dem Träumenden zuteilwird, sondern eine sprachliche Mitteilung. Und wieder erhält der Traum erst seine Bedeutung dadurch, dass sein Inhalt auf die besondere soziale Situation übertragen wird, in der ein Einzelner einen anderen ausgesandt hatte, um eine Weisung einzuholen. So wie das vorherige Beispiel erst mit Blick auf Mardonios' Schicksal seinen eigentlichen Sinn ergeben hat, so offenbart sich die tiefere Bedeutung des im Traum erhaltenen Satzes erst in Bezug auf die versiegelte Anfrage, die der Statthalter an das Orakel gestellt hatte. Dem Träumenden selbst war dabei sowohl die Frage als auch die Antwort unklar. Hier geht es also keineswegs um einen Moment des Zufalls, sondern um ein Wissen, das nur eine höhere Macht haben kann. Dementsprechend wird das Beispiel zugleich verwendet, um die Kritik der epikureischen Philosophen an der Divination zurückzuweisen – ihr Standpunkt wird am Ende dieser Episode als unhaltbar zurückgewiesen, zumal zumindest ein Versuch, diese Zusammenhänge auf eine andere Weise zu erklären, keine Erwähnung findet.

Plutarch selbst ging es aber eben um eine solche Erklärung und seine in Delphi situierten Gespräche haben im Grunde keine andere Funktion, als den der Wahrsagung innewohnenden Mechanismen nachzuspüren. Ein Großteil von ihnen war dabei nicht nur vorsprachlich gefasst, sondern umfasste auch intuitive sowie transzendente Aspekte.⁴⁵¹ Dies wird vor allem in der Diskussion des an mehreren Stellen thematisierten „Enthusiasmos“ deutlich. Mit diesem Begriff ist die Vorstellung umschrieben, dass die Götter die Seele der Menschen zur Vorhersage der Zukunft befähigen können, indem sie ihnen sinnliche Reize zukommen lassen, die allerdings von den Menschen selbst zu einer sinnbildenden Einheit verknüpft werden müssen.⁴⁵² Das, was die Pythia, das Medium Delphis, von sich gibt, ist eben genau das: eine medialisierte Botschaft.⁴⁵³ Es ist nicht das unverfälschte Wort der Gottheit: „Denn weder die Stimme noch der Laut,

451 Vgl. dazu auch Simonetti 2017: 198–199 (mit 98–100 und 151), die u. a. den Einfluss von Platons *Timaios* hervorhebt, um die irrationalen Momente der Divination bei Plutarch zu erklären. Struck bietet eine überzeugende Analyse der nicht-diskursiven Arten des Wissens, die Platon in seinen Werken diskutierte (2016: 37–38).

452 Plutarch bezieht sich bei seiner Erklärung des Begriffs explizit auf Platon, der vier Arten der Manie unterschied. Vgl. Plat. *Phaidr.* 265a. Die wahrsagende Manie entstand demnach als eine „eine durch Anhauchen von außen her kommende Abwandlung des Denk- und Vernunftvermögens, welche die Herrschaft einer höheren Macht zur Ursache und zum Prinzip hat. Diese zweite Art des Wahnsinns wird ihrem gemeinsamen Wesen nach Enthusiasmos genannt; wie nämlich das mit Geist erfüllte ‚begeistert‘, das mit Verstand erfüllte ‚verständlich‘ heißt, so nennt man eine derartige heftige Bewegung der Seele Enthusiasmos wegen der Mitwirkung und des Einflusses einer göttlichen Macht.“ – *μανία γὰρ ἡ μὲν ἀπὸ σώματος ἐπὶ ψυχὴν ἀνεσταλμένη δυσκρασίαις τισὶν ἢ συμμείξεσιν ἢ πνεύματος βλαβεροῦ περιφερομένου τραχεῖα καὶ χαλεπὴ καὶ νοσώδης· ἑτέρα δ' ἐστὶν οὐκ ἀθείαστος οὐδ' οἰκογενής, ἀλλ' ἔπηλος ἐπίπνοια καὶ παρατροπὴ τοῦ λογιζομένου καὶ φρονούντος ἀρχὴν κρείττονος δυνάμεως ἀρχὴν ἔχουσα καὶ κίνησιν ἧς τὸ μὲν κοινὸν ἐνθουσιαστικὸν καλεῖται πάθος· ὡς γὰρ ἔμπνουν τὸ πνεύματος πληρωθὲν ἔμψρον δὲ τὸ φρονήσεως, οὕτως ὁ τοιοῦτος σάλος ψυχῆς ἐνθουσιασμός ὠνόμασαι μετοχῇ καὶ κοινωνίᾳ θειοτέρας δυνάμεως. Plut. *am.* 758E.*

453 Vgl. Deeley 2019, der die spezifische Art der göttlichen Inspiration der Pythia diskutiert.

noch der Ausdruck und das Metrum gehören dem Gotte, sondern dem Weib; jener gibt bloß die Bilder, und macht in der Seele Licht für die Zukunft. Denn darin besteht der Enthusiasmus.⁴⁵⁴ Plutarch vertritt also eine Auffassung der Divination, die sie als eine höchst menschliche Angelegenheit betrachtet – die Gottheit entzieht sich dabei einem eigentlichen Kontakt oder einer direkten Kommunikation und bleibt den zutiefst irdischen Vorgängen enthoben. Nur die menschliche Seele, die Anteil am Göttlichen hat, sich aber den materiellen Gegebenheiten der Welt anpassen muss, stellt eine Verbindung zum transzendentalen Bereich dar. Sie gleicht einem „Instrument“ oder „Werkzeug“, das von dem göttlichen Prinzip gelenkt, oder besser beeinflusst, werden kann.⁴⁵⁵ In *De genio Socratis* wird diesselbe Analogie vom Licht⁴⁵⁶ gebraucht, durch das die Seelen die Gabe der Wahrsagung empfangen – wie Simmias ausführt, nachdem er den Unterschied zwischen Träumen und dem Schutzgeist des Sokrates behandelt hat,⁴⁵⁷ ist es so,

(...) dass der menschliche Verstand und die menschliche Seele von einem höheren Verstande und einer höheren Seele geleitet werden, welche sie von außen her berühren, in derselben Weise der Berührung, wie ein Gedanke auf einen anderen wirkt, oder das Licht auf den Widerschein. Denn in Wirklichkeit erfahren wir gegenseitig unsere Gedanken nur dadurch, dass wir mittels der Stimme gleichsam in der Finsternis herumtappen; die Gedanken der Geister dagegen haben einen Glanz,

454 Plut. *De Pyth. or.* 397C: οὐ γὰρ ἔστι θεοῦ ἡ γῆρυς οὐδ' ὁ φθόγγος οὐδ' ἡ λέξις οὐδὲ τὸ μέτρον ἀλλὰ τῆς γυναικός· ἐκεῖνος δὲ μόνος τὰς φαντασίας παρίστησι καὶ φῶς ἐν τῇ ψυχῇ ποιεῖ πρὸς τὸ μέλλον· ὁ γὰρ ἐνθουσιασμός τοιοῦτόν ἐστι. Dazu Brenk 1977: 34 und Simonetti 2017: 164. Wie Flacelière mit Blick auf die Definition des Enthusiasmus und die Metapher des Werkzeugs festhält: „La nature de cet instrument n'est pas indifférente, le dieu doit en tenir compte, et sa pensée ne nous parvient ainsi qu' à travers un écran plus ou moins épais; elle en est toujours contaminée, de même que la lune nous renvoie les rayons du soleil, mais non pas exactement tels qu'elle les a reçus“ (1974: 40–41).

455 Vgl. Plut. *De gen. Soc.* 588F. Vgl. Veyne 1999: 409–410 sowie 2005: 640–641 und Bendlin 2011: 200–201, ebenso Trampedach 2020a: 117. Wie Simonetti mit Blick auf die Seele der Pythia festhält, darf man die Metapher des „Instruments“ oder „Werkzeugs“ nicht in dem Sinne verstehen, dass die Gottheit Kontrolle über den menschlichen Körper erhält, denn die individuellen Aspekte der Pythia – ihre körperliche Verfassung, ihre Stimme usw. – haben genauso Anteil am Prozess der Wahrsagung. Dieser nicht auflösbare menschliche Anteil gilt auch im selben Maße für die Träume. Vgl. Simonetti 2021b: 43. Für eine kritische Diskussion des bei Plutarch vermittelten Bildes der Pythia siehe Scheer 2021b: 92 sowie 107–117.

456 Vgl. Veyne 1999: 398–399.

457 Dazu Schröder, der zusammenfasst: „Simmias' argument is the following: Nothing militates against our regarding that which is transmitted as pure thoughts (not converted into sounds), just as they are believed by many to come to us out of a higher sphere while we are dreaming. This purely spiritual influencing of the human mind by a superior one may seem quite plausible, considering how the body, too, is steered by the thoughts of the human mind. The fact that it was just Socrates who received messages from the *daimonion* can be explained by the philosophical calm of his soul, which made him more susceptible to such purely mental contacts. Simmias does not seek a comprehensive explanation of how the *daimonion* functions. His aim is more modest: to make it plausible to regard the *daimonion* of which Socrates used to talk, and which seemed to have an effect on his actions, as a phenomenon of direct inspiration and not necessarily – as Galaxiorus thinks – as an instance of simple 'technical divination'“ (2010: 163).

mit welchem sie die dafür Empfänglichen erleuchten, ohne dass sie dazu gesprochene Worte brauchen, während die Menschen, die sich im Verkehr miteinander dieser Zeichen bedienen, nur wesenlose Bilder der Gedanken sehen, diese selbst aber nicht erkennen, mit Ausnahme derer, welche jenes besondere göttliche Licht, von dem die Rede war, besitzen.⁴⁵⁸

Bei denjenigen, die wirklich vorherzusagen wissen,⁴⁵⁹ handelt es sich demnach um Menschen, deren Seelen göttlich erleuchtet sind.⁴⁶⁰ Dabei wird wiederum eine Verbindung zwischen den durch die Geister beziehungsweise Dämonen empfangenen Bildern und der menschlichen Sprache gezogen.⁴⁶¹ Erstere sind vorsprachlich und werden erst in einem zweiten Schritt in die Formen der menschlichen Kommunikation gebracht. Damit sind zwei konträre Arten von Wissensübertragung angesprochen.⁴⁶² Denn der eigentliche Kern der Wahrsagung wird nicht nur nicht durch Sprache übermittelt, sondern findet auch jenseits des sozialen Raums in der geistigen Welt statt.⁴⁶³ Um überhaupt in der sozialen Welt der Menschen Wirksamkeit zu erfahren,

458 Plut. *De gen. Soc.* 589B–C: (...) ὑπὸ νοῦ κρείσσονος νοῦν καὶ ψυχῆς θειοτέρας ἂν ἄγεσθαι θύραθεν ἐφαπτομένης ἣν πέφυκεν ἐπαφὴν λόγος ἴσχειν πρὸς λόγον ὥσπερ φῶς ἀνταύγειαν. τῷ γὰρ ὄντι τὰς μὲν ἀλλήλων νοήσεις οἷον ὑπὸ σκότῳ διὰ φωνῆς ψηλαφῶντες γνωρίζομεν· αἱ δὲ τῶν δαιμόνων φέγγος ἔχουσαι τοῖς δυναμένοις ἐλλάμπουσιν, οὐ δεόμεναι ῥημάτων οὐδ' ὀνομάτων, οἷς χρώμενοι πρὸς ἀλλήλους· οἱ ἄνθρωποι συμβόλοις εἰδῶλα τῶν νοουμένων καὶ εἰκόνας ὀρώσιν, αὐτὰ δ' οὐ γινώσκουσι πλὴν οἷς ἐπεστὶν ἰδίῳ τι καὶ δαιμόνιον ὥσπερ εἴρηται φέγγος. Zum Bild der Stimme und der Idee der Kommunikation siehe Timotin, der den platonischen Rahmen der Theorie herausarbeitet (2022: 95–95). Zugleich weist er auf die Hierarchie hin, die zwischen verschiedenen Divinationsarten (und mit ihnen assoziierten Personengruppen) etabliert wird: „Appliquée au domaine de la divination, elle se traduit dans une opposition entre la divination technique, qui se sert de signes, et qui es de ce fait, obscure et ambiguë, et l'inspiration divine réservée aux sages, fondée sur la communication claire et directe entre la divinité et ses interlocuteurs“ (Timotin 2022: 94).

459 Diejenigen, die derart mit den Göttern in Kontakt treten können, sind nicht zahlreich – es besteht also gleichsam eine Art himmlischer Auswahlmechanismus und damit eine Hierarchie, die von Theanor bestätigt wird. Es handelt sich dabei um eine Vorstellung, die mit der pythagoreischen Doktrin übereinstimmt. Vgl. Plut. *De gen. Soc.* 593 A–D, dazu Coloru 1970: 76–77. Wie Russell deutlich macht, handelt es sich dabei zugleich um eine Konzeption der Dämonologie, die *daimones* als äußere, lenkende Instanzen versteht, die diejenige Seelen anleitet, die ihren Zyklus aus Geburt und Wiedergeburt(en) bald vollendet haben (2010: 11). Dabei geht es um ein Standardelement des Platonismus in Plutarchs eigener Zeit – dazu Dillon 2004; außerdem Brenk 2017a: 62–65. Zur pythagoreischen Theorie der Metempsychose und ihrer Rolle siehe Schröder 2010: 165.

460 Vgl. Simonetti 2017: 48.

461 Für Corlu besteht das Hauptziel des Dialogs darin, dass Plutarch „a voulu (...) nous intéresser peu à peu à la démonologie, en attirant notre attention sur les relations de l'homme avec les dieux“ (1970: 45–46).

462 Auch innerhalb von *De genio Socratis* besteht dieser Widerspruch in den aufeinander folgenden Darlegungen durch Simmias und Theanor. Letzterer geht in seiner Behandlung der Dämonen nicht auf Sokrates ein und spricht auch nicht von ihrem geistigen Wirken auf die Seelen derer, die dafür bereit sind. Zu den Unterschieden und Parallelen Corlu 1970: 80–81.

463 Die Stimme ist nur dort notwendig, wo ein (kognitives) Hindernis überwunden werden muss. Ist aber die Kommunikation zwischen Gott oder dem Göttlichen und einem Einzelnen direkt und unverschlüsselt, wie es bei Sokrates der Fall war, gleicht sie einem wortlosen Denkanstoß. Vgl. Corlu 1970: 54. Es ist nicht ganz klar, inwiefern sich Plutarch in Simmias' Rede auf Vorläufer bezieht. Poseidonios

bedarf es einer Übersetzung, wodurch sich aber die ursprüngliche Botschaft und auch das in ihr angelegte göttliche Wissen verändert. Es hört im Grunde auf, eine individuell zuteil gewordene Offenbarung zu sein und wird Teil der sozial geteilten diskursiven Praxis.⁴⁶⁴

In *De Pythiae oraculis* verwendet Plutarch zur Definition des Enthusiasmos die Metapher „zweier“ unterschiedlicher „Bewegungen“, „von denen die eine von außen her erfolgt, die andere in der Natur der Seele liegt.“⁴⁶⁵ Wie Theon dieses Zusammenwirken am Beispiel der Pythia erklärt, „bedient sich Apollon der Pythia zum Hören, so wie die Sonne sich des Mondes bedient zum Sehen; er zeigt und enthüllt zwar seine Gedanken, aber er zeigt sie vermischt durch einen sterblichen Leib und eine Seele, welche sich nicht ruhig verhalten, und dem sie bewegenden Gotte sich unbewegt und unverändert zeigen kann, sondern,“ wie er ergänzt, „wie auf einem Meere schwebt und durch die in ihr herrschenden Bewegungen und Affekte in steter Unruhe sich befindet.“⁴⁶⁶ Der wahrsagende Mensch ist dementsprechend nicht nur als „Instrument“ der Gottheit zu verstehen,⁴⁶⁷ sondern er beziehungsweise sie hat durch die eigene seelische

wurde in diesem Zusammenhang häufig als wichtiger Vordenker ins Feld geführt, vgl. dazu Cic. *div.* 1,111 und 113, wobei es bei Poseidonios vermutlich stärker um die Grundlegung der Eigenheiten der ‚natürlichen‘ Divination ging und der Einfluss insgesamt offenbleiben muss. Siehe dazu Russell 2010: 8 (mit weiterführenden Hinweisen in FN 4). Wie Corlu festhält: „Mais, quelle que soit la dette contractée par Plutarque envers ses prédécesseurs, le discours de Simmias est trop remarquable par la qualité de la pensée et de l’expression, par la richesse et l’exactitude des images, pour qu’on refuse d’y reconnaître la marque de l’auteur“ (1970: 60).

464 Simmias’ Abhandlung ist damit noch nicht am Ende, da er noch auf den Mythos des Timarchos eingeht. Dabei wird ausführlich die Konsultation des böotischen Orakels des Trophonios in Lebadeia geschildert, auf die eine Seelenreise folgt, in der sich die Seele des Timarchos kurzzeitig von dessen Körper löst und in eine himmlische bzw. kosmische Sphäre geführt wird (Plut. *De gen. Soc.* 590B–591B). Zur Gestalt des Timarchos siehe Hani 1980: 43 und 54. Dieser Mythos weist viele Elemente auf, die aus vergleichbaren Texten Plutarchs bekannt sind – etwa aus *De facie* oder *De sera numinis vindicta* – ohne dass sich aus den Mythen insgesamt ein kohärentes Bild ableiten ließe (dazu Deuse 2010: 169–170 sowie v. a. 174–175). Träume spielen im Fall des Timarchos keine Rolle, aber es ist signifikant, dass er zu Beginn nicht weiß, ob er wach ist oder schläft. Die gesamte Situation lässt an ein Inkubationsritual denken. Vgl. Plut. *De gen. Soc.* 590B–C mit den Ausführungen bei Russell 2010: 10–11 und Russell/Parker/Nessletrath 2010: 94, die daran erinnern, dass Plutarch dem Trophonios-Orakel eine eigene (allerdings verloren gegangene) Schrift gewidmet hatte (Lamprias Kat. 181, dazu auch Schröder 2010: 145). Siehe auch Timotin 2022: 97–99.

465 Plut. *De Pyth. or.* 404F: κινήσεων δυοῖν, τὴν μὲν ὡς πέπονθε τῆς ψυχῆς ἅμα τὴν δ’ ὡς πέφυκε κινουμένης.

Siehe Schröder 2010: 154.

466 Plut. *De Pyth. or.* 404E: πρόσλαβε δὲ τούτοις εὖ λεγομένοις καὶ νόησον τὸν ἐνταῦθα θεὸν χρώμενον τῇ Πυθίᾳ πρὸς ἀκοήν, καθὼς ἥλιος χρῆται σελήνῃ πρὸς ὄψιν· δείκνυσι μὲν γὰρ καὶ ἀναφαίνει τὰς αὐτοῦ νοήσεις, μεμιγμένας δὲ δείκνυσι διὰ σώματος θνητοῦ καὶ ψυχῆς ἡσυχίαν ἀγειν μὴ δυναμένης μηδὲ τῷ κινουντὶ παρέχειν αὐτὴν ἀκίνητον ἐξ αὐτῆς καὶ καθεστῶσαν, ἀλλ’ ὥσπερ ἐν σάλῳ ψοφοῦσαν καὶ συμπλεκόμενῃ τοῖς ἐν αὐτῇ κινήμασι καὶ πάθεσιν ἐπιταράττουσιν αὐτήν. Das Bild der Sonne wird auch in anderen pythischen Dialogen aufgegriffen, vgl. *De def. or.* 431E. Dazu Timotin 2022: 46–47.

467 Vgl. dazu Schröder 1990: 68–70.

Verfassung,⁴⁶⁸ die auch mit dem körperlichen Befinden zu tun hat, Anteil an der Wahrsagung.⁴⁶⁹ „Das Medium ist“ dabei in gewisser Weise „die Botschaft“, da es Einfluss auf ihre Wirkung und ihren Ausdruck hat.⁴⁷⁰ Es ist Resonanzraum für die gottgesandten Einsichten, aber weniger im Sinne eines bloßen Klangverstärkers als eines Verzerrers, der der ursprünglich empfangenen Melodie eine Klangfarbe gibt, die sie zuvor nicht hatte. Der Art und Weise dieses Zusammenwirkens liegt im Grunde wieder die Vorstellung einer Mischung zugrunde, die allerdings an dieser Stelle weniger mit dem körperlichen, als vielmehr mit dem geistigen Bereich zu tun hat. Die Verkörperung der Seele führt nach Ammonios dazu,⁴⁷¹ dass die in ihr angelegte Fähigkeit, die Zukunft vorherzusagen, abgeschwächt (und bei manchen Menschen gänzlich unterdrückt) wird.⁴⁷² Die Wahrsagung ist der Seele selbst immanent, und wird in der Folge mit dem Gedächtnis verglichen.⁴⁷³ Denn so wie die Erinnerung die Seele befähigt, Dinge, die nicht mehr sind, zu imaginieren und nachzuvollziehen, so ermöglicht sie zugleich, die zukünftigen Ereignisse zu antizipieren – wie Lamprias es ausdrückt: „Dies ist ihr angemessener und mit ihrer Neigung übereinstimmend, da sie ihren Blick auf die Zukunft gerichtet hat und das Vergangene und Vollendete bloß in der Erinnerung behält, sonst aber ihm fern bleibt.“⁴⁷⁴

Träume sind eine Art, wie sich diese grundlegende Fähigkeit der Seele ausdrücken kann. Denn, wie Ammonios weiter festhält: „So schwach auch diese den Seelen inwohnende Kraft bisweilen ist, so blüht doch oftmals eine und die andere [Seele] gleichsam auf und macht bei Träumen und Weißen davon Gebrauch, entweder weil der Körper rein wird und eine eigene Stimmung dazu annimmt, oder die Denkkraft von der

468 Siehe dazu Opsomer 2004. Auch Simonetti 2017: 45–47.

469 Vgl. Schröder 2010: 147, der an anderer Stelle argumentiert, dass die Inspirationslehre Theons hauptsächlich stoisch geprägt ist (1990: 25–51). Obgleich die Annahme, dass der Körper als Instrument der Seele agiere, bereits auf platonischen Theorien aufbaue (dazu Holzhausen 1993: 72–73), führt Schröder die zugrundeliegende Argumentationsstruktur auf Chrysippos zurück (mit Cic. *fat.* 42–43 = SVF II 947, siehe Schröder 2010: 150–151). Allerdings räumt auch Schröder ein, dass Plutarch diese vermeintlich stoische Sichtweise mit seiner eigenen Auffassung des Platonismus verbunden haben könnte (2010: 151–152); wichtig ist dabei grundsätzlich, dass diese Meinung nicht als Doktrin, sondern lediglich als Hypothese formuliert wird. Das eigentliche Funktionieren des Orakelwesens bleibt außerhalb der menschlichen Fähigkeit, übermenschliche Prozesse zu erklären.

470 Nach dem berühmten Diktum McLuhans (1967).

471 Zum Hintergrund von Ammonios' Ansichten siehe Dillon 1977: 189–192.

472 Vgl. Plut. *De def. or.* 431E–432A. Vgl. dazu O'Brien Wicker 1975: 170, Brenk 1977: 130, ebenso Simonetti 2017: 85–86 mit einer Analyse der von Ammonios' vorgetragenen Dämonologie.

473 Dazu Simonetti: „Plutarch explains this psychological process by stressing that an affection may also arise in our imaginative soul independently from actual perception, thus giving us the impression of perceiving sounds and images (...)“ (2017: 200–201).

474 Plut. *De def. or.* 432B: ταῦτα γὰρ αὐτῇ μᾶλλον προσήκει καὶ τοῦτοις συμπαθὲς ἐστὶ· καὶ γὰρ ἐπιβάλλεται καὶ προτίθεται πρὸς τὰ μέλλοντα καὶ παρωχημένων καὶ τέλος ἐχόντων ἀπὴλλακταὶ πλὴν τοῦ μνημονεύειν. Dazu Timotin, der auf die Parallelen zu Aristoteles, gerade in Bezug auf den Zusammenhang zwischen Divination und Erinnerung, hinweist (2022: 47–48).

Gegenwart losgerissen den Bildern der Zukunft sich zuwendet.⁴⁷⁵ Der Schlaf erscheint dabei implizit als ein Zustand, der der Seele den Raum gibt, sich jenen Stimmungen und Vorahnungen zu öffnen, die in der Folge als eine Wesenseigenschaft des Enthusiasmos beschrieben werden.⁴⁷⁶ Denn durch den Schlaf kommt die Seele idealerweise zur Ruhe, weil sowohl körperliche Impulse als auch aufwühlende Gedanken sie nicht in demselben Maße aufrütteln, wie dies im wachen Zustand geschieht.

Wir haben bereits gesehen, dass dies allerdings bei keineswegs allen Menschen der Fall ist und die Wahrsagung an sich ist auch keine Fähigkeit ist, die als losgelöst vom Körper gedacht werden kann, weil die Seele sich, nach dieser Theorie, nur von den gegenwärtigen Sorgen und Bedürfnissen frei machen kann, wenn die physiologischen Rahmenbedingungen dafür passen: „Sie [die Seele] tritt aber aus dieser [der Gegenwart] durch eine Mischung und Stimmung des Körpers heraus, und so geht in ihr durch Veränderung das vor, was wir Enthusiasmos nennen.“⁴⁷⁷ Dieses richtige Mischverhältnis kann damit als die Grundvoraussetzung gesehen werden, die die Zukunft vorhersagende Träume in die menschliche Seele induziert. Liegt ein Missverhältnis vor, dann kann folglich auch keine Wahrsagung aus Träumen erfolgen. Dies ist das zentrale Denkmodell, mit dessen Hilfe Plutarch in unterschiedlichen Schriften immer wieder die komplexe Wechselbeziehung zwischen Körper, Seele und dem jeweiligen Kontext, der die Götter miteinschließt, zum Ausdruck gebracht hat.⁴⁷⁸

So ist es auch nur folgerichtig, wenn am Ende von *De defectu oraculorum* das Traumgeschehen in eben dieser Weise als Zusammenspiel von körperlicher Verfassung und der Einbildungskraft der Seele erklärt wird.⁴⁷⁹ Wie Lamprias anführt,⁴⁸⁰ gibt es daher auch Menschen, die von sich behaupten, niemals zu träumen oder einen Traum gehabt zu haben⁴⁸¹ – ihnen wird die andere Gruppe derjenigen entgegengestellt, die

475 Plut. *De def. or.* 432C: ταύτην οὖν ἔχουσαι τὴν δύναμιν αἱ ψυχαὶ σύμφυτον μὲν ἄλλ’ ἀμυδρὰν καὶ δυσφάνταστον, ὅμως ἐξανθοῦσι πολλὰκις καὶ ἀναλαμβάνουσιν ἐν τε τοῖς ἐνυπνίοις καὶ περὶ τὰς τελευτὰς ἔνιαι, καθαροῦ γιγνομένου τοῦ σώματος ἢ τινα κράσιν οἰκείαν πρὸς τοῦτο λαμβάνοντος, ἢ τῷ τὸ λογιστικὸν καὶ φροντιστικὸν ἀνίσσθαι καὶ ἀπολύεσθαι τῶν παρόντων τῷ ἀλόγῳ καὶ φαντασιαστικῷ τοῦ μέλλοντος ἐπιστρεφόμεναι. Flacelière weist auf die Ähnlichkeit dieser Passage mit einigen der in Cic. *div.* geäußerten Theorien zur Divination hin (v. a. 1,30; 49; 57), die sich auf Poseidonios beziehen (1974: 193).

476 Vgl. Plut. *De def. or.* 432C–D. Dieser Gedanke kommt Platons Vorstellung im *Timaios* sehr nahe. Vgl. Plat. *Tim.* 71d–e.

477 Plut. *De def. or.* 432D: ἐξίσταται δὲ κράσει καὶ διαθέσει τοῦ σώματος, ἐν μεταβολῇ γιγνόμενον, ὃν ἐνθουσιασμόν καλοῦμεν. Lamprias, der Bruder Plutarchs, der in diesem Dialog eine deutlich hervor gehobene Rolle spielt als in den anderen pythischen Schriften, nimmt mit der Herausstellung des irrationalen Charakters der natürlichen Divination Bezug auf Plat. *Phaidr.* 244a–b. Dazu Flacelière 1974: 193, ebenso 96–97. Siehe auch Harrison 2013: 32–33.

478 Siehe dazu Simonetti 2019: 386–387.

479 Vgl. Plut. *De def. or.* 437E. Babut arbeitet heraus, wie zuvor durch Ammonios und Lamprias die epikureischen und stoischen Sichtweisen kritisiert und schließlich argumentativ entkräftet werden (1992: 224–229).

480 Zu seiner finalen Rede siehe Addey 2014: 245–247.

481 Zu dieser Vorstellung auch Plin. *NH* 10,211 sowie Tert. *an.* 44,2.

besonders viel träumen.⁴⁸² Dabei scheint es sich um keine von den Göttern oder dem Göttlichen bevorzugten Gruppe zu handeln, sondern lediglich um Menschen, bei denen die entsprechenden Voraussetzungen gegeben sind, die sie für Traumgesichte empfänglich machen: „Die Ursache davon ist die Mischung des Körpers, so wie im Gegenteil bei Melancholischen eine Menge von Träumen und Traumbildern vorkommen; treffen diese nun ein, so kommt es daher, dass sie mit ihrer Einbildungskraft sich bald diesem, bald einem anderen Gegenstand zuwenden, und daher gleich denen, die oft werfen, auch oft das Ziel treffen.“⁴⁸³ Damit ist nicht die Möglichkeit der Traumdivination verworfen, da nichts über die Herkunft der Träume gesagt wird. Es scheint vielmehr so zu sein, als wollte Lamprias erklären,⁴⁸⁴ warum Träume überhaupt von manchen als Quelle der Wahrsagung aufgefasst werden (und von anderen nicht). Es handelt sich um eine Ausprägung der Divination, an der die Imagination einen ebenso großen Anteil hatte⁴⁸⁵ wie der vermeintliche göttliche Anstoß, der die Seele dazu bringt, zukünftige Ereignisse zu antizipieren. Da aber auch der Körper einen wesentlichen Einfluss auf das Traumgeschehen haben konnte, musste gut nach der Art der Träume differenziert werden.⁴⁸⁶ Denn da Menschen in der Regel häufig träumen (und unmöglich jeder Traum eine Vorhersage der Zukunft enthalten konnte), musste es eine Erklärung dafür

482 Vgl. Plut. *De def. or.* 437E–F. Zu denken wäre im angesprochenen Fall prominent an die Kaiser Augustus und Nero, denen in der Überlieferung vergleichsweise viele Träume zugesprochen worden sind. Obgleich es sich hier jeweils um Fremdzuschreibungen handelt, die freilich in einen entsprechenden Kontext gestellt worden sein müssen, sind diese konkreten Beispiele dennoch von Bedeutung, da sie Plutarch zweifelsohne bekannt gewesen sein müssen und weil sie für die Gesellschaft der römischen Kaiserzeit insgesamt eine hohe Relevanz hatten. Vgl. dazu Weber 2000: 508–509 (mit den Überlegungen zu der Verbreitung von den Herrschern zugeschriebenen Träumen zur Gewinnung von Akzeptanz oder zur Diskreditierung, Weber 2000: 17–23).

483 Plut. *De def. or.* 437F–438A: αἰτία δ' ἡ κράσις τοῦ σώματος, ὥσπερ αὖ πάλιν ἡ τῶν μελαγχολικῶν πολυόνειρος καὶ πολυφάνταστος, καὶ δοκεῖ τὸ εὐθυόνειρον αὐτοῖς ὑπάρχειν· ἐπ' ἄλλα γὰρ ἄλλοτε τῷ φανταστικῷ τρεπόμενοι, καθάπερ οἱ πολλὰ βάλλοντες, ἐπιτυχάνουσι πολλάκις. Vgl. Flacelière zum aristotelischen Gehalt der Theorie (1974: 164 FN 1, auch 96). Die Opposition zwischen keinen Träumen auf der einen und besonders vielen Träumen auf der anderen Seite konnte um eine Kategorie ergänzt werden, die nach den Arten der Träume unterschied: Plutarch weiß etwa vom Philosophen Stilpo zu berichten, dem Poseidon in einem Traumgesicht erschienen sei und der eine geradezu freundliche Unterhaltung mit ihm führte; er nimmt diese Art Traum als positiv und ‚harmlos‘ gegenüber Schreckensbildern, die Einzelne in Furcht versetzten konnten (*De prof. in virt.* 83D).

484 Zur oben bereits angesprochenen, hervorgehobenen Rolle des Lamprias, des Bruders Plutarchs, im Gespräch Schröder 2010: 153. Siehe außerdem Harrisson 2013: 32–33 und 185.

485 Vgl. dazu Gallop 1996: 21–28, außerdem Simonetti 2019: 388. Wie Timotin festhält: „Selon cette théorie, l'âme, par sa partie irrationnelle, plus précisément par sa faculté imaginative, a une capacité divinatoire qui s'exprime pleinement quand l'âme peut se séparer du corps, pendant le sommeil, à l'approche de la mort ou bien après la mort, lorsqu'elle peut se transformer en *daimôn*“ (2022: 106). Zur Überlegung, dass Träume auch gezielt induziert werden könnten *Is.* 383E–384 A.

486 Zum platonischen Hintergrund von Lamprias' Rede vgl. Brenk 1977: 117–118. Kernbestand ist die an Platon angelehnte Theorie der doppelten Kausalität, wonach alles im Universum aus einer Mischung (*krasis*) von zweierlei Ursachen – einer göttlichen und einer materiellen – hervorgeht. Dazu Timotin 2022: 57–58.

geben, warum Traumgesichte mal eine wahrsagende Qualität aufweisen konnten und warum sie dies wiederum ein andermal nicht taten.⁴⁸⁷ Wenn man so will, dann sind die vielen Träume der ‚melancholischen Menschen‘ Ausdruck einer Reizüberflutung, die ebenso defizient ist wie das Ausbleiben der Träume bei anderen Menschen. Beide Formen stehen im Grunde der Wahrheit der Divination entgegen, denn sie führen dazu, dass die wahrsagende Kraft des Mediums Traum von Kritikern angezweifelt und als unzuverlässig abgetan werden kann.

Dementsprechend wird die bereits bekannte Rede von der Relation der gegebenen Vorhersagen (beziehungsweise der empfangenen Träume) und der später eintreffenden Ereignisse noch einmal aufgegriffen. Der Zufall spielte dabei allerdings keine Rolle. Denn entweder konnte man Träume rational als Ausdruck physiologischer Zusammenhänge erklären, oder aber ihre intuitive Qualität unterstützen, die von außen her einen göttlichen Impuls erfuhr. Ein Grad der Unsicherheit war damit immer gegeben. Schon alleine, weil es, nach Plutarch, nie eine direkte Wahrsagung, sondern lediglich eine medialisierte Vordeutung der Zukunft geben konnte.⁴⁸⁸ Der Imagination als ein kognitiver Kernbestandteil der Seele kommt dabei eine besondere Bedeutung zu, die die körperlichen sowie äußerlichen Impulse in Träume umwandeln kann. Brenk fasst Lamprias' Theorie, die als nahezu deckungsgleich mit Plutarchs eigenen Ansichten interpretiert wird, folgendermaßen zusammen:

All souls have prophetic power, which is innate, but dim and rarely manifesting itself (...) except in dreams and at the hour of death. At these times the body becomes pure and attains a temperament through which the reasoning and reflective faculty becomes relaxed and released from the present environment for souls turning toward the non-rational and imaginative. An intelligent person with *nous* can be a good guesser, following probabilities, but the prophetic faculty is like a blank tablet, non-rational and non-determined in itself, but through certain sensations, becomes receptive of impressions and presentiments without logical steps, grasping the future when most removed from that near it. We do not have to believe that Plutarch himself believed every detail of this theory (...), but it would have fitted his general conceptions.⁴⁸⁹

487 Die in der Passage zur Geltung kommende Wechselbeziehung aus körperlichen und geistigen Elementen stellt zugleich eine Synthese aus aristotelischem und platonischem Gedankengut dar. Vgl. Timotin 2022: 58.

488 Siehe Timotin 2022: 65. Bei der Passage *De def. or.* 432C–F geht es dabei um eine Differenzierung zwischen dem rationalen und dem irrationalen Teil der Seele: Während ersterer etwa bei der Wissensgewinnung in Form von logischen Schlussfolgerungen und empirischen Beobachtungen usw. beteiligt war, war letzterer bei der Divination aktiviert. Mit Hilfe des *mantikon* erhob sich der irrationale Seelenteil demnach über den rationalen, und nahm intuitiv und höchst imaginativ Eindrücke und Vorahnungen auf. Vgl. dazu Simonetti 2017: 91–93. Zur ‚psychologischen‘ Theorie der Divination und Plutarchs Vorstellungen der Seele auch Simonetti 2017: 179–192. Zur Intuition Struck 2016: 22–32. In gewisser Weise ähnelt Plutarchs eigener Zugang zum Phänomen der Divination stärker der Differenzierung, die Auguste Bouché-Leclercq in dem 1879 erschienen, lange Zeit als Standardwerk geltenden *Histoire de la divination dans l'antiquité*, vornahm, wo zwischen einer „Divination intuitive“ und einer „Divination inductive“ unterschieden wurde.

489 Brenk 2017a: 103.

Nur wer von Geburt an von seinem Geist folgt, wie etwa Sokrates dies tat, und sich von allen körperlichen Zwängen freimachte, der zählte gänzlich zu der „wahrsagenden und mit Gott verkehrenden Klasse der Menschen.“⁴⁹⁰ Um diese Dinge zu erörtern, bedurfte es zweierlei: Erstens einer philosophischen Argumentation, die die Ursachen und Wirkungen der Divination diskursiv erklärbar machte, und zweitens eines historischen Blicks, der ebenso beispielhaft wie kritisch die Rolle der Wahrsagung in der Vergangenheit und ihren Zusammenhang mit späteren Ereignissen erörtern half.

2.6 Zusammenfassung

In diesem Kapitel wurden die philosophischen Schriften Plutarchs unter dem Oberbegriff des Wissens diskutiert. Dabei stand vor allem die Frage im Vordergrund, welche Arten des antiken Wissens über die Träume und die Traumdivination Plutarch in seinen Texten aufgriff und wie er mit diesem Wissen umging, sich in Beziehung dazu setzte und es gleichzeitig transformierte. Es handelt sich dabei grundsätzlich um ein Wissen, das sich der unmittelbaren Wahrnehmung entzog: Denn Träume galten in der Antike als eine Art Rückzugsraum vom Alltag, in dem der Schlaf bestimmte körperliche sowie geistige Änderungen herbeiführte, die das übliche Bewusstsein außer Kraft setzten und zugleich neue Sinneseindrücke ermöglichten. Das führte dazu, dass sich ein höchst imaginatives kulturelles Wissen zum Thema Traum herausbildete. Denn Träume hatten nicht nur selbst in hohem Maße mit dem Bereich des Imaginären zu tun, sondern sie waren auch ein Thema, das sich nur über imaginative Operationen erschließen konnte. Das heißt, man musste sich Vorstellungen davon machen, wie Träume überhaupt entstehen, wie sie wahrgenommen werden und auf welche Weise sie eine unmittelbare Kommunikation mit den Göttern ermöglichen (oder eben nicht). Plutarch gibt einen anschaulichen Eindruck sowohl von den Schriften, in denen diese Fragen erörtert wurden, als auch von den jeweiligen sozialen (und elitären) Kontexten, in denen sie in philosophischen Debatten und Streitgesprächen verhandelt werden konnten.

Dabei lassen sich drei zentrale Themenfelder identifizieren: Erstens die physiologischen Dimensionen des Träumens, die besonders in den symposialen Schriften wie den *Quaestiones convivales* diskutiert wurden. Zweitens die ethisch-moralischen Aspekte, die in Werken wie *De profectibus in virtute* oder *De superstitione* im Vordergrund standen. Drittens die theologisch-divinatorischen Fragen, die vor allem in den delphischen Schriften (*De defectu oraculorum*, *De Pythiae oraculis*) sowie in *De genio Socratis* verhandelt wurden. Bei kaum einem anderen antiken Autor finden wir eine derart systematische und zugleich vielstimmige Auseinandersetzung mit dem Phänomen des Träumens. Dabei wurde deutlich, dass er Träume weder auf rein physiologische Pro-

⁴⁹⁰ Plut. *De gen. Soc.* 592C (...) καὶ τὸ μαντικὸν ἐστὶ καὶ θεοκλυτούμενον γένος. Vgl. auch zu den Schutzgeistern 594D–E.

zesse reduzierte noch sie unkritisch als göttliche Botschaften akzeptierte. Vielmehr entwickelte er eine differenzierte Position, die verschiedene Erklärungsebenen – körperliche, seelische und göttliche – in ein dynamisches Verhältnis setzte.

Wie wir im Zuge des Kapitels diskutiert haben, nahm Plutarch auf die gesamte diskursive Praxis Bezug, die (in seiner eigenen Zeit und in der langen Tradition des Nachdenkens über Träume) das verfügbare und sagbare Wissen zum Thema zum Ausdruck brachte. In seine Schriften integrierte er die zirkulierenden Theorien, die es zur Ursache von Träumen und zu den Möglichkeiten der Traumdeutung gab. Das Wissen, das er dabei vor seinen Rezipienten ausbreitete, war jedoch nicht nur in höchstem Maße ein imaginatives, sondern auch ein relationales. Denn es gab deutliche Unterschiede zwischen den jeweiligen Einstellungen zum Gegenstand. Gerade weil man nicht mit Sicherheit sagen konnte, welche Funktion eigentlich Schlaf und Traum erfüllten und ob ihnen ein göttliches Moment innewohnte, konnten die Standpunkte stark divergieren. Sie reichten von rein physiologischen Erklärungen über psychologisierende Interpretationen bis hin zu divinatorischen Deutungsmustern. Während manche Theorien die Gottgesandtheit von Träumen gänzlich in Frage stellten, akzeptierten wiederum andere diese Vorstellung vollumfänglich und bildeten auch entsprechende Systematisierungen aus, um zu entscheiden, wann ein Traum eine göttliche Botschaft vermittelte und wann nicht. Plutarch selbst stand diesem Wissen insgesamt offen gegenüber, was sich alleine schon daran sehen lässt, dass er das gesamte diskursive Feld in seinen Schriften abbildete. Eigene Stellungnahmen nahm er dabei selten explizit vor. Einzig die auf Demokrit und die Epikureer zurückgehende Vorstellung, dass es sich bei Träumen um Bilder handelte, die durch Poren in den Körper gelangen und dort im Schlaf verarbeitet werden, lehnte er nachdrücklich ab.

Plutarch selbst nahm einen Standpunkt ein, der hauptsächlich durch Platon und Aristoteles beeinflusst war. Letzteren rezipierte er vor allem mit Blick auf die physiologischen Prozesse, die im Schlaf und im Traum im Körper vor sich gehen. Das Traumgeschehen war demnach in hohem Maße abhängig von der Lebensweise eines Menschen, etwa von der Ernährung, wurde aber auch durch kontextuelle – etwa jahreszeitliche Faktoren – beeinflusst. Die seelische Vorstellungskraft wurde durch diese unterschiedlichen Impulse angeregt und aufgerüttelt, sodass die Traumbilder als Ausdruck körperlicher Erfahrungen zu verstehen waren. Eine mindestens ebenso wichtige Erklärungsfolie bot für Plutarch aber auch die Ansicht Platons, dass Träume (und der Umgang mit ihnen) Indikatoren für die seelische Beschaffenheit eines Menschen waren. Denn Traumbilder konnten unter- oder vorbewusste Bewusstseinsinhalte an die Oberfläche bringen, die der Seele die Leidenschaften und irrationalen Triebe eines Menschen vor Augen führten – es kam nun darauf an, wie man selbst mit diesen potentiell verstörenden Sinneseindrücken in der Wachwelt umging. Die Betrachtung, um die es Plutarch ging, war dabei grundsätzlich in soziale Bezugsrahmen eingebettet: Es ging eben (wie auch Platon oder Aristoteles) nicht darum, tiefenpsychologische Persönlichkeitsprofile zu erstellen, sondern zu erörtern, wie und ob sich ein Mensch im täglichen Lebensvollzug von seinen Traumbildern beeinflussen ließ. Träume waren demnach ein stark normativ sowie ethisch aufgeladener Bereich, der geeignet war, um

den Charakter eines Menschen zu diskutieren, der sich immer erst in Bezug auf einen sozialen Kontext offenbarte.

Dementsprechend hatte die diskursive Praxis, die mit Traumgesichten und deren -deutungen verknüpft war, mit unterschiedlichen Positionierungen zu tun. Diese erfolgten zum einen mit Blick auf die Frage, welchen Standpunkt man gegenüber den jeweiligen Theorien und Diskursen zum Thema Traum einnahm. Zum anderen ging es bei Plutarch aber stark um die Art und Weise, wie Einzelne mit den ihnen zuteil gewordenen Träumen umgingen. Denn hier gab es die von ihm viel kritisierte Gruppe der ‚abergläubischen‘ Menschen, die vor allem dadurch charakterisiert war, dass sie ihren Träumen mit Furcht und Vorsicht begegneten. Dieser Umgang speiste sich dabei aus einem Mangel an Wissen, was die Ursachen und Bedeutungen der Träume betraf. Denn dass das Thema durchaus rational behandelt werden konnte, das machten sowohl die Traumdeutung als auch die Philosophie deutlich. Allerdings gab es dabei wichtige Unterschiede: Denn die praktizierenden Traumdeuter waren für Plutarch nicht über allen Zweifel erhaben, vor allem dann nicht, wenn sie ein unseriöses Geschäft mit den Ängsten der ‚Abergläubischen‘ machten – etwa auch, wenn sie mächtigen Personen eher das erzählten, was diese hören wollten, als vielmehr die Wahrheit zu berichten. Es gab freilich auch Deuter, die ihre Profession mit sehr großem Ernst betrieben, und die Traumdeutung als solche erscheint auch bei Plutarch als komplexes Wissensgebiet, das allerdings zugleich konfliktiv war. Dies hatte damit zu tun, dass sich Träume, sowohl was ihre vermeintliche Herkunft als auch ihre Botschaft anging, unterschiedlich ausdeuten ließen.

Besonders der philosophische Diskurs behandelte die Frage der Traumdivination an sich, wobei hier die Interpretation der jeweiligen Traumsymbolik, die bei den Deutern im Zentrum stand, eher eine randständige Position einnahm. Denn während es den Deutern hauptsächlich darum ging, die Bedeutung eines Traums zu entschlüsseln, erscheint die Philosophie rund um das Thema der Träume bei Plutarch als ein Diskurs, in dem es vornehmlich um ein erkenntnistheoretisches Potential ging, das die grundsätzliche Möglichkeit der Kommunikation mit übermenschlichen Kräften sowie Fragen des ethischen Umgangs mit der Traumantik betraf. Es ging dabei um Positionierungen, die soziale Fragen des Status und des Rangs beinhalteten; ebenso ging es um eine Positionierung innerhalb der divinatorischen Praxis, das heißt um die Art und Weise, wie man die Träume gegenüber anderen zukunftsdeutenden Praktiken verortete und ihre Aussagekraft und Symbolik einschätzte.

Angesichts der diskutierten Stellen kann man festhalten, dass Träume für Plutarchs Diskussion der Divination zweifelsohne eine wichtige Rolle spielten; dabei war er sich selbst aber sehr wohl bewusst, dass gerade mit der Frage nach dem divinatorischen Potential von Träumen ein Bereich berührt war, der sich der unmittelbaren Wahrnehmung und auch der sprachlichen Darstellung entzog. Denn neben der physiologischen und geistigen Ebene konnten Träume durchaus ein Moment enthalten, das sie entweder als göttliche Botschaften oder aber als spontane Intuition erklärbar mach-

te.⁴⁹¹ Allerdings war dabei die Trennlinie schwer zu ziehen und es ließ sich nach Plutarch häufig nicht mit Gewissheit sagen, ob die Träume einen göttlichen Ursprung hatten oder aber als eine Möglichkeit begriffen werden konnten, die der menschlichen Seele natürlich gegeben war, um bestimmte zukünftige Ereignisse zu antizipieren. Es gab dementsprechend auch hier eine Differenzierung, die soziale Aspekte aufwies, denn die Zukunft kündende Träume wurden nur einer geringen Zahl an Menschen zuteil. Dabei mussten aber die entsprechenden körperlichen und seelischen Voraussetzungen gegeben und im richtigen ‚Mischverhältnis‘ vorhanden sein. So gab es ebenso Menschen, die entweder überhaupt nicht träumen oder aber besonders oft träumen. Beide Extreme hatten aber nichts mit Traumantik zu tun, sondern mit körperlichen Prädispositionen, die mehr über den Charakter eines Menschen als über die Kommunikation mit den Göttern verrieten.

Letzterer Aspekt war dabei in den Schriften Plutarchs grundsätzlich der sprachlichen Vermittlung entzogen. Zwar mochte es durchaus vorkommen, dass einzelne Träumende auch meinten, im Traum eine Stimme zu vernehmen, aber hier ging es darum, den genauen Kontext zu erforschen. Denn der eigentliche, die Wahrsagung anstoßende Impuls war ein vorsprachlicher, der die Seele eines Menschen in die Lage versetzte, die von außen kommenden Reize zu kanalisieren und als Medium zu fungieren.⁴⁹² Dabei kam es allerdings zu einer Übersetzungsleistung, die die höchst imaginären Inhalte in die menschliche Sprache überführte. Wie Frazier festhält, „bleibt jeder Versuch [die] Präsenz des Göttlichen zu fassen“, für Plutarch „vorläufig und unangemessen, weil das Göttliche das Fassungsvermögen der menschlichen Sprache übersteigt“ (2005: 130).⁴⁹³ Deswegen war die Divination eine zutiefst menschliche Angelegenheit, da sie in einem sozialen Kontext stattfand und zugleich fehlerbehaftet war. Die Götter hatten zwar einen Anteil daran, waren selbst aber transzendente Kräfte. Den divinatorischen Mechanismen ließ sich in gleicher Weise nur über das Medium der Sprache nachspüren. Dabei kam es Plutarch darauf an, sich in hermeneutischen Operationen an das Thema anzunähern und es hauptsächlich über verschiedene Sprecherrollen in seiner multidimensionalen Beschaffenheit begreifbar zu machen. Dabei bezog er teils divergierende Positionen aufeinander, teils brachte er historische Beispiele in Dialog mit philosophischen Traditionen. So wurde es für Plutarch möglich, das kulturelle Wissen zum Thema Traum in seiner Vielgestaltigkeit zu durchdenken und neue Konfigurationen des Wissens entstehen zu lassen.

Die vorangegangene Analyse hat gezeigt, dass Träume bei Plutarch in mehrfacher Hinsicht als liminale Phänomene erscheinen. Diese Liminalität lässt sich systematisch in verschiedenen Dimensionen fassen: Träume entstehen häufig an existentiellen Schwellen. Sie fungieren außerdem als Schwellenmedium zwischen verschiedenen Kommunikationsebenen – zwischen Mensch und Gottheit, zwischen Lebenden und

⁴⁹¹ Siehe auch die gute Zusammenfassung bei Simonetti 2019: 398–399.

⁴⁹² Vgl. Veyne 1999: 428–429.

⁴⁹³ Vgl. auch Opsomer 1996: 185.

Toten, zwischen gegenwärtiger Erfahrung und zukünftigem Ereignis. Als Wissensform stehen Träume darüber hinaus an der Schwelle zwischen rationalem Erkennen und intuitiver Einsicht, zwischen bewusstem Verstehen und unbewusster Ahnung. Schließlich positioniert sich die Traumdeutung zwischen verschiedenen sozialen Sphären – zwischen Expertenwissen und Laienerfahrung, zwischen öffentlicher Mantik und privater Introspektion. Diese verschiedenen Dimensionen der Liminalität sind bei Plutarch nicht isoliert zu betrachten, sondern durchdringen sich wechselseitig. Gerade in dieser Vieldimensionalität liegt die besondere Produktivität des Traums als philosophischem Gegenstand.

Freilich sind jene Schriften, die wir heute als *Moralia* kennen, ungemein vielschichtig und sie sind uns – ohne dass wir den genauen Abfassungszeitpunkt oder Entstehungskontext kennen würden – aus der gesamten literarischen Schaffensperiode Plutarchs überliefert. Was dabei allerdings auffällt, ist, dass sich über das Schrifttum hinweg – selbst wenn wir konstatieren wollen, dass es sich beispielsweise bei *De superstitione* um einen frühen und bei *De genio Socratis* um einen späteren Text handelt⁴⁹⁴ – kaum eine Veränderung in der Einstellung Träumen gegenüber oder in der allgemeinen Behandlung des Themas greifen lässt. Plutarch nahm grundsätzlich auf die gesamte diskursive Praxis, die den Gegenstand als Wissensgebiet konstituierte, Bezug. Dabei spielten die oben genannten Theorien des Aristoteles und Platons die bedeutendste Rolle. Neben diesem Blick auf die Tradition waren aber auch der lebensweltliche Kontext und die Verankerung des Traums im Alltag Themen, die Plutarch viel beschäftigten.

Auch in seiner eigenen Epoche wurde natürlich noch immer geträumt und führende philosophische Schulen wie die Stoa oder die Epikureer maßen Träumen ein divergierendes Bedeutungspotential zu. Plutarch selbst situierte viele seiner literarisch ausgearbeiteten, philosophischen Gespräche in Delphi, was ihm die Möglichkeit bot, die Universalität und Überzeitlichkeit der Divination und auch der Traumantik zu diskutieren. Dabei kam es ihm sowohl darauf an, die Signifikanz des Themas für Ereignisse und Entscheidungssituationen in der Vergangenheit herauszustellen, als auch die Bedeutung herauszuarbeiten, die der Umgang mit Träumen für die eigene Lebensbewältigung haben konnte. Träume und Träumen hatten dabei für Plutarch grundsätzlich eine moralische Dimension. Sie waren – und das machte auch ihren Stellenwert für sein biographisches Werk aus, dem wir uns im nächsten Kapitel zuwenden werden – ein charakterbildendes Medium.

⁴⁹⁴ Zur Datierungsproblematik Lozza 1981: 15–19.

3 Träume und ihre Deutung in den Biographien Plutarchs

3.1 Zu Plutarchs ‚biographischer‘ Methode: Grundlegende Überlegungen und Aufbau des Kapitels

Wie im Folgenden argumentiert werden soll, ermöglichte der geschichtliche Rahmen der Biographien Plutarch, viele der abstrakten Ideen und Theorien, die innerhalb der *Moralia* diskutiert wurden, an konkreten Beispielen zu illustrieren und sie zugleich zu überprüfen beziehungsweise sie mit einer zusätzlichen Ebene auszustatten, die von historischer Erfahrung gesättigt war.¹ Dass er sich dabei auf Prätexte bezog, die im Kontext historischer Zusammenhänge von Vorzeichen berichteten, wird angesichts der Ausführungen zu seinen philosophischen Abhandlungen kaum überraschen. Wie für die *Moralia* gilt allerdings auch für die Biographien, dass erstens die Bezugnahme auf Autoritäten und Vorläufertexte keineswegs unreflektiert, sondern selektiv und stets im Sinne der eigenen Darstellungsabsicht erfolgte.² Denn wenngleich seine Biographien selbst ein Produkt eines zeitgenössisch verstärkten Interesses am Leben einzelner Personen und an der Rolle des Individuums in der Geschichte waren,³ so fallen bei Plutarch einerseits der Fokus auf Persönlichkeiten der republikanischen (und hier v. a. der spätrepublikanischen) und griechischen Geschichte der ‚Klassik‘ sowie andererseits ein Schwerpunkt auf der Tugend(haftigkeit) seiner jeweiligen Helden auf.⁴

1 Vgl. Stoffel 2005: 309.

2 Siehe die methodischen Überlegungen bei Larmour 1988: 361.

3 Vgl. dazu generell Schorn mit einer Einordnung in das biographische Schrifttum der Kaiserzeit (2022: 668–688). Leider wissen wir über die biographische Literatur vor Plutarch allerdings insgesamt zu wenig, um ein abschließendes Urteil über die Originalität zu fällen. Vgl. Homeyer 1962 (mit einer generellen Diskussion) und Momigliano 1971 (mit einer umfangreichen Darstellung); wichtig sind auch die Erörterungen in Tatum 2010b: 16–17.

4 Die Parallelbiographien sind zumindest in chronologischer Hinsicht von einer Asymmetrie geprägt: So finden sich auf Seiten der „Griechen“ keine Persönlichkeiten nach dem 2. Jahrhundert v. Chr. (und nur eine im 2. Jh.), während gut die Hälfte der „römischen Lebensbeschreibungen“ in das 1. Jahrhundert v. Chr. gehören. Dadurch ergeben sich entsprechend auch andere Zeitbezüge, v. a. was einzelne Ereignisse und ihre Ursachen angeht. Dem übergeordneten Ziel der Vergleichung von Charakteren tat dies freilich erst einmal keinen Abbruch, da der unmittelbare Bezugspunkt immer die eigene Gegenwart und die philosophisch geprägte Weltansicht Plutarchs war. Allerdings wird in der Forschung insgesamt die Tendenz bemerkt, dass Plutarch sich nur sporadisch (oder implizit) zu zeitgenössischen politischen Themen äußerte. Der Vergleich zwischen Griechen und Römern – und die Hervorhebung der Bedeutung griechischer *paideia* als zentralem Bildungs- und Kommunikationsraum – hatte dabei aber zweifelsohne eine wichtige gesellschaftliche Relevanz. Moralisierende Lebensbeschreibungen finden sich ebenso bei anderen Autoren des 1. und 2. Jh.s, etwa bei Sueton, wo der persönlichen Lebensführung ein wichtiger Stellenwert eingeräumt wird. Bei Plutarch steht der Fokus auf die Tugend aber noch sehr viel stärker in einem philosophischen (und dezidiert platonischen) Rahmen. Dazu König 2009: 86–88. Zu anderen verlorenen biographischen Werken Geiger 2014: 292–293.

Die folgende Untersuchung der Traumdarstellungen in den Viten folgt einer chronologischen Ordnung – von den mythologischen Anfängen über die klassische und hellenistische Zeit bis zur späten römischen Republik (s. 1.3.3). Obgleich es Versuche gibt, nachzuvollziehen, in welcher Reihenfolge Plutarch die verschiedenen Paare seiner Parallelbiographien abgefasst hat, womit auch Fragen nach der Anlage und Intention des Projekts verbunden sind, so ist die genaue Abfassungschronologie keineswegs gesichert.⁵

Auch deswegen wurde die durch die ‚Geschichte‘ vorgegebene chronologische Struktur gewählt – weitere Gründe treten hinzu: Erstens hilft diese Anordnung, epochenspezifische Häufungen und Entwicklungslinien sichtbar zu machen. Zweitens erlaubt der chronologische Zugriff, Plutarchs Umgang mit seinen jeweiligen Quellen und deren zeitspezifischen Traumdiskursen nachzuvollziehen. Drittens – und dies ist entscheidend – respektiert diese Ordnung die Individualität jedes ‚Lebens‘: Denn jede Biographie weist spezifische Merkmale auf, die hauptsächlich in Bezug auf die Darstellung des Charakters des jeweiligen Protagonisten Sinn ergeben. Die Beachtung von Kontext und Argumentationsziel der einzelnen Viten ist für ein Verständnis der jeweils eingefügten Traumpassagen essenziell.

Außerdem wird uns dies die Gelegenheit geben, mythologische und prähistorische Bezugnahmen auf Träume von jenen zu trennen, die beispielsweise für die Zeit der Klassik oder der frühen Republik geschildert werden. Wie wir sehen werden, kam es bisweilen vor, dass etwa in einer römischen Biographie die Träume eines hellenistischen Herrschers berichtet werden. Dennoch werden diese Beispiele im ‚römischen‘ Rahmen diskutiert, um zunächst die intratextuelle Ebene im Blick zu behalten und zu untersuchen, wie sich jene ‚hellenistischen‘ Träume innerhalb einer Biographie zu den anderen dort behandelten Traumnarrativen verhalten.

Dies bedeutet nicht, dass die Parallelstruktur der Biographien oder intertextuelle Bezüge vernachlässigt würden. Im Gegenteil: In einem weiteren Schritt wird die grundlegende Einordnung bezüglich der soziokulturellen Referenz und der Frage nach der Bedeutungsaushandlung erfolgen, die den zentralen Rahmen für die erfolgreiche Diskussion abgeben wird. Damit soll versucht werden festzustellen, ob Plutarch die Traumschilderungen (auf Grundlage seiner Quellen) den jeweiligen Zeitkontexten anpasste und ob es Schwerpunktsetzungen gab, was etwa deren beschriebene soziokulturelle Relevanz, ihre behandelten Symbole oder emotionale Bedeutung angeht. Letzterer Punkt zielt auf den wichtigen kulturvergleichenden Impetus der Biographien, der Plutarchs großes Interesse an Formen römischer Religiosität und Praktiken, die in vielen Punkten von der griechischen Tradition abweichen, verdeutlicht.⁶

Neben der chronologischen Gliederung wird deshalb eine Ordnung nach griechischen und römischen Biographien erfolgen, was es erlaubt, auch über die einzelnen

⁵ Siehe dazu Hamilton 1969: xl–xlili. Einen viel zitierten Versuch unternimmt Jones 1966: 66–70 mit den kritischen Anmerkungen bei Geiger 1981.

⁶ Siehe Timotin 2022: 23–24; Simonetti 2021a. Vgl. auch Dodson 2009: 105–112 – die Analyse erschöpft sich hier allerdings auf wenige ausgewählte Beispiele.

Biographien hinweg thematische Schwerpunkte in den Blick zu nehmen, die Plutarch gesetzt hat. Gerade die jüngere Forschung hat freilich wiederholt die Wichtigkeit der parallelen Anlage der Biographien für die Interpretation der einzelnen Texte herausgearbeitet.⁷ Allerdings lässt sich ebenso wenig bestreiten, dass neben der strukturellen Ebene der Parallelisierung die ‚griechischen‘ und ‚römischen‘ Biographien untereinander jeweils vielfältige historische sowie vom Autor gewählte thematische Bezüge aufweisen.⁸

Außerdem lässt sich die grundlegende Beobachtung vorausschicken, dass manche Biographien stark von Traumbezügen geprägt sind, während sie in anderen kaum eine Rolle spielen, zumal Plutarch zumeist Protagonisten miteinander verglich, die in unterschiedlichen Zeiten gelebt und an völlig anderen Orten gewirkt haben. Aufschlussreich ist in diesem Kontext, dass Plutarch eine Auswahl getroffen hat, also nicht alle Träume, die in der Überlieferung einer Persönlichkeit zu finden waren, übernommen hat, sondern darüber hinaus auch Biographien verfasst hat, in denen keinerlei Träume zu finden sind. Darunter fallen zum einen die frührepublikanischen Lebensbeschreibungen, zum anderen aber auch die Leben aus dem zweiten Jahrhundert. Für letztere war bekanntlich Polybios seine Hauptquelle, der jeglichen Wunderzeichen (einschließlich Träumen) keinen Platz in seiner Darstellung einräumte.

Für die frührepublikanische Zeit ist mit Ausnahme der im Folgenden besprochenen Stelle in *Cor.* 24,1–3 ohnehin kein Traum überliefert (s. 3.5.1); hinzugenommen werden kann noch der mythologische Kontext in *Rom.* 2,4–5. Folgende Parallelbiographien beinhalten keine Traumschilderungen oder -deutungen: *Lykurg–Numa*, *Solon–Poplicola*, *Phokion–Cato minor*, *Philopoimen–Flamininus*.⁹ Die erhaltenen Einzelbiographien zu *Aratos* und *Artaxerxes II.* sowie die Kaiserbiographien zu *Galba* und

7 Siehe dazu bereits Erbse 1956; außerdem einschlägig sind Stadter 1975 und Geiger 1981, die allesamt bezeichnenderweise die Synkrisis ins Zentrum der Betrachtung stellen; in keiner Synkrisis spielen Träume allerdings eine Rolle. Parallelisierungen finden sich aber freilich auch in der Art der Gestaltung der jeweiligen Leben; dazu Alexiou 1999, Buszard 2008: 185 und Duff 2010.

8 Siehe Pellings Diskussion von Plutarchs Herangehensweise an die ‚römischen‘ Viten (1979 und 1980) – wie er an anderer Stelle zusammenfasst: „Plutarch treated different periods in different ways: when it was appropriate – when the period admitted it, and when he was writing a particular sort of Life – he would apply a high degree of rigorous criticism to his material; but there were also periods and Lives where he would not“ (2002b: 171). Siehe auch exemplarisch Lehmanns Bemerkung zur Perikles-Vita: Sie „steht ihrerseits in zahlreichen historischen Details in einem engen Zusammenhang mit den zeitlich wie sachlich ‚benachbarten‘ Biographien des Kimon, Nikias und Alkibiades“ (2020: 27). Sowie Asirvatham zu den hellenistischen ‚Leben‘: „By studying these texts together, we can shed additional light on the extent to which Plutarch considers post-classical history to be part of ‘Greek’ history“ (2018b: 215). Bei aller berechtigten Betonung der Parallelisierung sollten also die kulturellen sowie historischen Bezüge, die das biographische Werk insgesamt verbinden, nicht außer Acht gelassen werden und haben analytisch nach wie vor einen Mehrwert; die „sachlichen“ sowie „zeitlichen“ Zusammenhänge stehen dementsprechend im Folgenden im Zentrum der Analyse. Vgl. auch Morón 2000: 457.

9 Auch die beiden Biographien zu *Agis* und *Tiberius Gracchus* enthalten keine Träume, waren aber Teil des Vergleichs zwischen den spartanischen Königen Agis und Kleomenes mit den Gracchen.

Otho weisen ebenfalls keine Traumberichte auf. Wo es sinnvoll erscheint, werden in der Analyse Querverweise auf die jeweiligen Parallelbiographien eingebunden. Das mythologische Paar *Theseus–Romulus* wird zusammen besprochen.

Der Appendix fasst die in Plutarchs Viten zu findenden ‚historischen‘ Traumnarrative zusammen (ergänzt um das vergleichsweise wenige Material aus den *Moralia*). Neben der Darbietung eines Übersichtsregisters (5.1) und einem detailliert ausgestalteten Register der Träume und ihrer Deutung (5.2) wird auch der Versuch unternommen, in einem Motivindex zentrale Motive, soziale Aspekte und gestalterische Details zu strukturieren (5.3–5). Eine systematische Auswertung erfolgt am Schluss des Kapitels (3.6).

3.1.1 Die Viten zwischen Charakterzeichnung und Moralismus

Plutarch selbst war freilich – auch nach antikem Verständnis – kein Historiker und auch sein biographisch angelegtes Schrifttum lässt sich nur bedingt mit dem modernen Genre der Biographie vergleichen.¹⁰ Wie Larmour formuliert: „It is a critical commonplace to say that the Parallel Lives are neither ‘history’ nor ‘biography’ in the modern sense. Plutarch’s main interest is the character of his subjects, and his main aim is to draw moral lessons for his readers. The juxtaposition of two Lives, one Greek and one Roman, serves this moral purpose“.¹¹ Für seine biographischen Schriften setzte er klare Schwerpunkte, die ihm bei der Materialauswahl halfen und die er teils von dem leitenden Erkenntnisinteresse der Historiographie unterschied. Wie Plutarch selbst formulierte, war der Impuls, Biographien zu verfassen, ursprünglich von anderen an ihn herangetragen worden – wohl von Sosius Senecio, einem Konsul und einflussreichen Römer (möglicherweise griechischer Abstammung), der unter Trajan Karriere machte und dem die Parallelbiographien gewidmet waren.¹² Plutarch sah die Beschäftigung mit Persönlichkeiten der Vergangenheit als eine charakterbildende¹³ und zugleich höchst selbstreflexive Tätigkeit, die auch die Möglichkeit bot, über die eigene Gegenwart nachzudenken (s. 1.2).

Indem er Charaktere in das Zentrum seiner historischen Perspektive rückte, konnte er zeigen, wie große politische Persönlichkeiten in der Geschichte angesichts unterschiedlicher Ereignisse und Wendungen des Schicksals ihr Leben geführt hatten, wo es ihnen gelang, ihre Emotionen und Leidenschaften in Zaum zu halten und wo beziehungsweise warum sie daran scheiterten. Ob und wie seine Protagonisten die

¹⁰ Zum Genre der Biographie, die über die Jahrtausende eine prägende Entwicklung durchlaufen hat – Dosse 2005.

¹¹ Larmour 1988: 361.

¹² Zu Plutarchs Anregung zum biographischen Schrifttum durch andere, insbesondere Sosius Senecio, vgl. Plut. *Aem.* 1.1 und die allg. Diskussion bei Stadter 2015: 120–123. Dazu auch Duff 1999: 14–15 sowie Nikolaidis 2014: 354–355. Zu Sosius Senecio Puech 1992: 4883 und Sirinelli 2000: 262–265.

¹³ Zum Eifer, den Taten großer Männer nachzustreben, vgl. Plut. *Per.* 1.4 mit Beck 2014a: 4.

Geschichte durch ihr Handeln verändert hatten und welchen Einfluss sie auf die Nachwelt hatten, war dabei eher ein nachgeordneter Aspekt. Er folgte vielmehr einem moralischen und höchst didaktischen Programm, denn es kam Plutarch darauf an, dass seine Protagonisten den Lesern seiner eigenen Zeit als Vorbilder eines tugendhaften Lebens dienten, wobei sie durchaus auch als abschreckende Beispiele fungieren konnten.¹⁴

Plutarch legte dabei insbesondere den Fokus auf die Handlungen,¹⁵ die seine jeweiligen Charaktere vollbracht hatten, und die ihrerseits zur Nachahmung einluden – für seine Rezipienten konnte deren Nachvollzug eine Möglichkeit abgeben, über ihr eigenes Leben und ihre Lebensgestaltung nachzudenken.¹⁶ Die Ereignisse der Geschichte (wie deren aktiver Nachvollzug) boten dafür Anlass und Inspiration. Die vernünftige Wahl zwischen Handlungsalternativen konnte nicht zuletzt durch die Beschäftigung mit dem Leben der großen Männer der Vergangenheit eingeübt werden. Bei seinen ‚Lebensbildern‘ ging es ihm insgesamt weniger um die Aufzählung der denkwürdigsten und bekanntesten Episoden aus dem Leben Einzelner, die mit erinnerungswürdigen Geschehnissen in Verbindung standen, sondern um scheinbar nebensächliche Details, die für seine Zwecke aber ungleich dienlicher waren, indem sie halfen, die inneren Antriebe und Charaktereigenschaften einer Persönlichkeit zu offenbaren. Neben die Geschichte als Monument trat hier die Geschichte als eine Serie von Momentaufnahmen, die anekdotenhaft aneinandergereiht doch ein Gesamtbild ergaben.¹⁷

¹⁴ Diesen Aspekt unterstreicht Geiger 2014: 298. Zum gleichen Schluss kommt auch van der Stockt: „The *Parallel Lives* are a pedagogical, not a cultural-historical project. They confront the reader with actualizations of virtuous conduct in order to stimulate him to make up his own mind. They provide him with the informed capacity of making moral decision“ (2014: 323). Außerdem Nikolaidis mit einer Betonung der an Aristoteles und den Peripatetikern geschulten Sicht auf den Charakter (2014: 351) sowie einem Fokus auf der Komplexität der Charakterzeichnung „Most of Plutarch’s heroes are complex personalities and cannot be reduced to stock types, as the great variety of his characterizations also confirms. They are distinctly individuated, because ethical qualities themselves are not uniform“ (Nikolaidis 2014: 365). Nicht alle Biographien zeichnen sich gleichsam durch diese charakterbezogenen Aspekte aus, sondern sind bisweilen deutlich ‚historischer‘ angelegt, insofern sie einen großen Schwerpunkt auf die Narration der Ereignisse und Ereignisfolgen aufweisen – dies hätte gerade für Rezipienten, die selbst als Staatsmänner oder Feldherrn tätig waren, einen praktischen Sinn gehabt. Jacobs hat dafür den Begriff der „pragmatic biography“ geprägt (2018); ähnlich Russell 1973: 109; außerdem Pelling 2002a: 220–221 und de Blois 2008.

¹⁵ Es geht, wie Hamilton formuliert hat, um „character manifesting itself in action“ (1969: xl), worin u. a. der peripatetische Einfluss auf Plutarch erkennbar wird. Zu Plutarchs Überzeugung, dass sich ein Philosoph am politischen Leben beteiligen sollte Roskam 2002: 176.

¹⁶ Der Handlungsbezug stand für Plutarch gegenüber moralisch guten Gedanken im Vordergrund, da sich allein durch Taten in einer produktiven Art und Weise in die Welt eingreifen ließ. Dies wird besonders deutlich im Proömium zu *Perikles–Fabius Maximus* (Plut. *Per.* 2,3; dazu Stadter 1989: xxx). Vgl. zur praktischen Ethik Plutarchs van Hoof 2010.

¹⁷ Zur Rolle der Anekdote für die historische Imagination vgl. Gallagher/Greenblatt 2001: 20–74. Zu Plutarchs Verwendung von Anekdoten beispielhaft die Diskussion in Beck 1998.

Der Autor selektierte nicht nur aus einer Fülle von Informationen, um zum Kern eines seiner jeweiligen Protagonisten vorzustoßen, sondern er erkannte zugleich, wie die zentralen Ereignisse der Geschichte mit einzelnen Episoden im Leben der geschilderten Persönlichkeiten zusammenhingen und wie scheinbar nebensächliche Aspekte – wie in unserem Fall die Träume – dennoch zu bedeutungsvollen Instanzen wurden, die im Nachvollzug sowohl ein deutlicheres Licht auf die Geschehnisse als auch auf den eigenen Charakter selbst werfen konnten (s. 1.3.2.3).¹⁸ Wie Duff in diesem Zusammenhang herausgearbeitet hat, stilisierte sich Plutarch (insbesondere in den programmatischen Proömien – und bisweilen auch in den vergleichenden Schlussbetrachtungen) in seiner Präsentation der Vergangenheit und des Lebens der jeweiligen Charaktere als souveräner Interpret.¹⁹

In Plutarchs Konzeption des biographischen Schrifttums bestand eine enge Verbindung zwischen Ästhetik und Ethik: Wie er formulierte, ging es nicht um bloßes Abbilden der bloßen Gestalt einer historischen Tatsache oder Persönlichkeit, sondern um das Sichtbarmachen von zugrundeliegenden Charaktereigenschaften und Dispositionen.²⁰ Auf Seiten der Rezipienten war ein aktives Mitwirken notwendig, denn nur durch das aufmerksame Betrachten offenbarte sich die Wahrheit und Komplexität der Geschichte und ihrer handelnden Persönlichkeiten – und nur dadurch wurde es möglich, dass aktiv Rückschlüsse von der Vergangenheit auf die eigene Gegenwart gezogen wurden.²¹ Tatsächlich hat Plutarch selbst nachdrücklich betont, dass seine Viten seinen Lesern die Möglichkeit geben sollten, ihren eigenen Charakter im Nachvollzug des dargebotenen historischen Narrativs und in Auseinandersetzung mit den geschilderten Persönlichkeiten zu schulen sowie schließlich zu verbessern.²²

Diese Erwartung an die aktive Rezeptionshaltung zeigt sich in Plutarchs Erzählstrategie. Zwar bezog Plutarch bisweilen explizit zu bestimmten Situationen Stellung, ließ sich aber keineswegs zu Urteilen über seine Protagonisten hinreißen. Überhaupt böten die meisten Lebensbeschreibungen „very little explicit guidance as to how to understand the moral position of their subjects or of the actions narrated“. Vielmehr würden moralische Urteile den Rezipienten häufig selbst überlassen: „Plutarch expects his reader to recognize, and to question, where an action is to be commended, and where blamed.“²³ Diese oft anzutreffende narrative Zurückhaltung ist gerade bei der Darstellung von Träumen von besonderer Bedeutung, da deren Interpretation – sowohl auf der Handlungsebene als auch auf der Rezeptionsebene – mehrdeutig bleibt. Da-

18 Siehe dazu Harrison 2013: 102.

19 Duff 1999: 36, siehe auch Duff 1999: 40–45 und 50–51.

20 Vgl. etwa Plut. *Kim.* 2,3, mit dem Kommentar bei Beck 2014a: 5 sowie Stadter 2015: 216.

21 Moralische Bewertungen wurden nicht immer explizit formuliert – Plutarch kam es darauf an, dass seine Rezipienten selbst sahen und entschieden, wann und ob eine geschilderte Handlung und Haltung seiner Protagonisten verurteilt werden sollte. Vgl. dazu Duff 1999: 53–65 und 353–356.

22 Siehe dazu etwa Plut. *Alex.* 1,1–3 mit der Diskussion bei Duff 1999: 15–23, ebenso Geiger 2014: 293–294.

23 Duff 1999: 55.

durch eröffneten sich zugleich neue Möglichkeiten, über die Vergangenheit nachzudenken und zu neuen Einsichten zu gelangen, die die charakterbildenden Umstände eines einzelnen Lebens abbildeten.²⁴ Wie Pelling formuliert hat, regen (und regten) Träume zum einen zur Reflexion an, vor allem bezüglich der Frage, wie andere über ihr jeweiliges Leben gedacht haben;²⁵ sie waren somit Teil jenes „intellektuellen Abenteuers“, als das die Parallelbiographien insgesamt gelten können.²⁶

Freilich erwartete Plutarch mit Sicherheit nicht, dass seine Rezipienten allesamt große Staatsmänner waren und zumindest auf der Ebene des politischen Handelns konnten seine Helden die Rezipienten nicht bruchlos zur Nachahmung ihrer Taten anhalten – dazu hatten sich nicht zuletzt die Zeitverhältnisse zu stark gewandelt. Aber insbesondere der geschilderte Umgang der großen Persönlichkeiten mit Schicksalsschlägen sowie religiösen Praktiken, vermeintlichen Wunderzeichen oder prophetischen sowie verstörenden Träumen konnte einen Rahmen abgeben, innerhalb dessen sich ein alltäglicher Erfahrungsschatz mit der Geschichte verbinden ließ.²⁷

Der Fokus auf individuelle Persönlichkeiten²⁸ ermöglichte Plutarch außerdem, die Rolle des Einzelnen in und für die Geschichte aufzuzeigen und zugleich zu verdeutlichen, wie sehr historische Ereignisse mit subjektiven Motivationen und Gefühlslagen verbunden waren. Das machte die Geschichte zugleich zu etwas sehr Nahbarem und Nachvollziehbarem. Die behandelten Zeitebenen standen dabei nicht einfach nur in einem Kontinuum nebeneinander, sondern verwiesen aufeinander, indem die Erinnerung an Ereignisse der Vergangenheit der Gegenwart ein Instrumentarium gab, um orientierend in die Zukunft hineinzuwirken und ggf. bestimmte Verläufe vorherzusehen.

Plutarchs Parallelbiographien suggerierten den Rezipienten, dass Ereignisse der griechischen Geschichte Parallelen in der römischen hatten und umgekehrt. Diese Beobachtung gab Plutarch die Möglichkeit, über zugrundeliegende Strukturen des geschichtlichen Verlaufs nachzudenken. Er nutzte die (weit zurückliegende) Vergangenheit nicht zuletzt, um darüber zu reflektieren, was es hieß, „Griechen“ oder „Römer“ zu sein, wobei die moralischen Kategorien, nach denen er seine Helden beurteilte, deutlich

24 Wie Duff herausarbeitet, „Plutarch may be doing more than simply claiming to be recording events which previous writers missed. His claim is also that those events, which he alone has located by careful research, are particularly important, because they cast special light on his subject's character“ (1999: 23–24). Wie er deutlich macht, setzte sich Plutarch dadurch auch bewusst von anderen Autoren ab, die gerade in den großen Taten den Fokus der Historiographie sahen (vgl. Duff 1999: 27). Vgl. dazu Plut. *Nik.* 1,5 (mit van der Stockt 2014: 324); auch *Galb.* 2,5.

25 Siehe Pelling: „Dreams are good to think with, and good for the illumination of how others thought about their lives. And the ancient historians knew it“ (1999: 28).

26 Sirinelli: „aventure intellectuelle“ (2000: 302–304).

27 Vgl. Roskam 2021: 69 und 99. Siehe außerdem Pelling (2020: v.a. 21) mit Überlegungen zur (rezeptionsästhetischen) Wirkung der Intertextualität in Plutarchs Texten.

28 Zur Wahl der jeweiligen Charaktere siehe die nach wie vor einschlägigen Ausführungen bei Geiger 1981.

„griechisch“ geprägt waren.²⁹ Die griechische Kultur erhielt dadurch in Plutarchs Schrifttum eine universalistische Dimension, die der römischen politischen Hegemonie an die Seite gesetzt wurde.³⁰ Plutarch ging es gerade in seinen biographischen Schriften um einen Vergleich der griechischen und der römischen Kultur und es kann keinen Zweifel daran geben, dass er die beiden auf Augenhöhe sah. Denn obgleich Rom nun die Vorherrschaft über das Mittelmeer gewonnen hatte, war es doch nicht zuletzt im Kontakt mit Griechen gebildet bzw. „hellenisiert“ worden.³¹ Die Vergangenheit und die Bezugnahme auf sie gab nicht zuletzt einen der Rahmen ab, innerhalb dessen die Griechen mit ihren Herrschern kommunizieren konnten.³² Der Rahmen der Aus-

29 Plutarchs Schriften sind in hohem Maße durch ein Interesse an Fragen von kulturellen Bräuchen und ihrem jeweiligen römischen oder griechischen Kontext geprägt (vgl. Plut. *qu. R.* und *qu. Gr.*; dazu Preston 2001; Swain 1995: 229). Allgemein zur Rolle von kulturellem Selbst- und Fremdverständnis in Plutarchs Zeit Whitmarsh 2001: v. a. 273–274 und 305; ebenso Dench 2017, Jones 2004 und Woolf 1994. Einen guten Überblick über theoretische Grundlagen in der altertumswissenschaftlichen Diskussion bietet Wallace-Hadrill 2008: 3–37.

30 Zu dieser Einschätzung kommt Duff (1999: 308–309), wobei der Moment des Widerstandes gegen die römische Herrschaft nicht überbetont werden sollte; vgl. Caterine 2018: 89–91 sowie Olster 2004: 63. Plutarchs universalistischer Anspruch ist auch hier erkennbar, weshalb es zu kurz greifen würde, sein Schrifttum als (kritischen) Kommentar zu seiner eigenen Gegenwart zu lesen. Siehe dazu Pelling 2002a: 215.

31 Swain hebt den Aspekt der *homonoia* hervor, der für das Leben im Imperium Romanum eine große Bedeutung hatte und interpretiert die Biographien als Projekt, das dazu beitragen sollte oder konnte (1999: 87). Mit Blick auf das Bildungs-Ideal der *paideia* spricht Swain von einer „Brücke“, die zwischen Griechenland und Rom bestanden habe (Vgl. auch Swain 1996: 137–145). Zur *paideia* als einem zentralen Aspekt der elitären Konstruktion von Identität, vgl. Bowie 1991; Gleason 1995; auch Roskam 2021: 1–3. Bendlin warnt jedoch davor, das Konzept der *paideia* mit modernen Identitätskonstruktionen in Zusammenhang zu bringen (2011: 205). Auch Jones' Interpretation weist in eine andere Richtung: Plutarch „did not write to bridge a gap between Greeks and Romans, because in his society there was none (...). The *Parallel Lives* do not reveal a cleavage between Greeks and Romans, but rather their unity“ (1971: 107 und 109); auch für Russell sah Plutarch Römer und Griechen nie als voneinander getrennte, „fremde“ Kulturen (1973: 109).

32 Wie Stadter es ausdrückt: „The *Parallel Lives* encompass Greek and Roman history, as seen from the perspective of Plutarch's own day, when Greece had been subsumed into the empire“ (2014: 22). Vgl. auch Swain 1996: 67. Wie Alcock festhält, ist bei vielen griechischsprachigen Autoren der Kaiserzeit ohnehin die Tendenz festzustellen, dass sie sich eher mit der weit zurückliegenden (und aus griechischer Sicht glorreicheren) Vergangenheit beschäftigten als mit zeitgenössischen Themen oder Ereignissen (1993: 28). Dies mochte der Absicht geschuldet sein, die eigene Geschichte und das kulturelle Selbstverständnis gegenüber der Hegemonialmacht aufzuwerten, konnte aber auch letztlich dazu dienen, Konflikte aus dem Wege zu gehen, die sich an vermeintlicher Kritik an der römischen Herrschaft entzünden konnten. Dazu auch Geiger 2017: 120. Plutarchs „Politische Lehren“ wurden nicht zuletzt unter den Vorzeichen seiner Einstellung gegenüber der römischen Herrschaft interpretiert (dazu Ursin 2019: 77–103). Darin fordert er nachdrücklich seine Landsleute dazu auf, bei politischen Reden auf historische Exempla zu verzichten (vgl. besonders *Praec. ger. reipub.* 814A–C), die von den Römern als Aufruf zu patriotischen Gefühlsbekundungen und möglichen Unruhen verstanden werden könnten. Zum Kontext Jones 1971: 109–121 und Swain 1996: 162–186; auch Duff 1999: 289, 293–301 und Erskine 2018: 256–259. Allgemein zu Fragen der Hegemonie Roms und Plutarchs Einstellung dazu Foxhall 1999: v. a. 138–141.

handlung war dabei grundsätzlich auf Plutarchs moralisches Interesse hin ausgerichtet, wie Jones formuliert: „To study virtue in action, it was useful to observe two examples in different contexts: the observer could then distinguish what was essential to each virtue from what was accidental. A Greek and a Roman paired together made a particularly rewarding subject, since the difference of their backgrounds ensured a clear view of the virtue which they had in common.“³³

Wie zuletzt Roskam deutlich gemacht hat, stand Plutarchs „zetetischer“ Moralismus (s. auch 2.1) keineswegs im Widerspruch zur Suche nach historischen Tatsachen und einer in der Geschichte gründenden ‚Wahrheit‘.³⁴ Vielmehr begegnete Plutarch historischen Fakten aufgeschlossen und fügte wiederholt Reflexionen zur Plausibilität unterschiedlicher überlieferter Sachverhalte ein. Außerdem ist auch kein nachdrücklicher Wille zu erkennen, geschichtliche Tatsachen im Sinne der eigenen Überzeugungen zu verfälschen: „All this shows that his moral goals and interests did not interfere with the demands of history and that he had no problem at all in combining concern for moral truth with respect for historical truth.“³⁵

3.1.2 Der Platz der Divination und der Träume in den Viten

Mit Blick auf den gestalterischen und philosophisch-analytischen Fokus der Viten auf einzelne Personen der Geschichte spielte dabei hauptsächlich eine Rolle, in welchem Zustand sich deren Geist befand und inwiefern sie überhaupt bereit waren, göttliche Botschaften zu empfangen.³⁶ Insbesondere der Widerstreit zwischen den irrationalen Bestandteilen der Seele und der Vernunft und die Notwendigkeit (beziehungsweise die persönliche Verantwortung), letztere die Oberhand gewinnen zu lassen,³⁷ traten in Plutarchs Schriften nachdrücklich in den Vordergrund (s. 2.3.3.). Denn erst in diesem Punkt ließen sich die divinatorischen Episoden im moralisch-didaktischen (und nicht mehr in einem allein religiös-sozialen) Sinne ausdeuten und entsprechend für die narrative Wirkungsabsicht des Autors nutzbar machen.

Damit wird zugleich deutlich, dass die Biographien als Teil des größeren Gesamtzusammenhangs und ethischen Erkenntnisinteresses Plutarchs zu sehen sind, der in den (größtenteils parallel zu den Biographien entstehenden) *Moralia* einen philosophisch ausgearbeiteten Gegenpart hatte.³⁸ Erst zusammengenommen ergeben, wie

³³ Jones 1971: 106.

³⁴ Vgl. Roskam 2021: 22; s. außerdem Roskam 2021: 94.

³⁵ Roskam 2021: 105.

³⁶ Das etwa in einzelnen Texten der *Moralia* stark gemachte Idealbild des Sokrates ließe sich hier als (freilich implizites) Vergleichsmodell anführen (dazu siehe den ersten Hauptteil der hier vorliegenden Studie). Vgl. auch Timotin 2022: 88–89.

³⁷ Vgl. König 2009: 87.

³⁸ So auch Stoffel 2005: 305.

bereits einleitend bemerkt, diese Schriften ein kohärentes Bild von Plutarchs Denken,³⁹ was auch im selben Maße für die Art und Weise gilt, wie er Träume wahrnahm und sie literarisch als Medium in Szene setzte, das es erlaubte, historisches Wissen zu verhandeln und zugleich nach den charakterbildenden Aspekten im Umgang mit ihnen zu fragen.⁴⁰ Die Frage, die sich aus diesen Bemerkungen grundsätzlich für die weitere Analyse ergibt, ist, inwiefern er den Authentizitätsanspruch der Traumberichte und ihren Bezug auf historische Ereignisse bewertete⁴¹ und inwiefern er sich den fiktionalen Charakter der Narrative selbst zu Nutze machte, um Träume gezielt in seine eigenen Darstellungen einzubauen.⁴²

Das in der Schilderung von Träumen artikulierte Wissen erhielt in den Viten insofern eine deutlichere in der Zeit und im Raum fundierte Note, als die Träume nun im historischen Ereignisverlauf verankert waren und sich entweder aus diesem heraus erklärten oder aber halfen, die Geschehnisse und handelnden Charaktere aus einem zusätzlichen Blickwinkel heraus zu beleuchten. Die Darstellung bezog einen zentralen Impetus aus dem bereits akkumulierten historischen Material und aus Quellensammlungen,⁴³ die halfen, die jeweiligen Biographien zu strukturieren und mit Inhalt zu füllen. Plutarch schöpfte aus der Fülle dieses historischen Wissens, obgleich er sein Material zugleich häufig den eigenen Wirkungsabsichten und dem im Kern philosophischen Erkenntnisinteresse anpasste.

Fournel betont in diesem Zusammenhang grundsätzlich aber die Freiheit, die sich Plutarch nahm, um mit dem ihm vorliegenden Material umzugehen und es je nach Erzählsituation auch entgegen den vermeintlichen Quellen einzusetzen: „Plutarch enjoys the license to rewrite history to some degree, and imagine circumstances as long as he writes things as they must have happened.“ Mit Blick auf die Träume hebt sie dabei die Möglichkeit hervor, durch deren Schilderung den Sinngehalt der Erzählung zu erhöhen: „They (...) enrich a situation with additional significance (...), they are also useful for putting events into perspective, for characterizing great men more completely and for passing moral judgements on their character.“⁴⁴

Es lässt sich freilich grundsätzlich nach den Umständen fragen, die dazu geführt haben, dass Träume (oder Traumnarrative) Teil der historischen Überlieferung wurden

39 Zum „unified focus“ auch Barthelmess 1986: 61–62.

40 Wie Rüpkke nahelegt, kann (auto-)biographisches Schrifttum als Teil jener „Sorge um sich selbst“ begriffen werden (2013b: 22), die wir im vorhergehenden Kapitel diskutiert haben und die Foucault als integrales Charakteristikum der Epoche charakterisiert hat (1989b).

41 Wie Steiner mit Blick auf Träume und historische Ereignisse allgemein festhält: „Almost paradoxically, the appeal made to the relevant dream reinforces and underwrites the authenticity of the historical event“ (1983: 8).

42 Für Trampedach „kann kein Zweifel bestehen, dass ein großer Teil auch der historiographisch und biographisch überlieferten Orakel, Träume und Zeichen aus literarischen Konstrukten besteht. (...) Offenbar ist die griechische Mantik in herausragendem Maße literarisch instrumentalisierbar, und tatsächlich finden wir sie fast immer in literarischen Strategien eingebettet“ (2015: 553).

43 Vgl. Pelling 1979 und 1980 (= 2002b: 1–44 und 91–116). Siehe auch 1.3.2.2.

44 Fournel 2016: 208.

– und, damit verbunden, nach der Rolle, die ihnen zeitgenössisch für die Ausdeutung bestimmter Ereigniskomplexe sowie der sozialen Wirklichkeit zukam (s. 1.3.2.2). Wenn wir die ursprünglichen Zusammenhänge der geschilderten Verweisungszusammenhänge auch nicht nachvollziehen und schon gar nicht die Frage nach der Authentizität von ‚tatsächlichen‘ Träumen klären können, so legt doch ihre narrative Verarbeitung nahe, dass sie zumindest in der nachträglichen Aufarbeitung von Ereignissen eine bedeutungstragende Rolle spielten und dass sie auch in der kulturellen Erinnerung an vergangenes Geschehen einen Platz beanspruchten. Dabei kamen zum einen literaturhistorische Traditionslinien (und an spezifische Genres geknüpfte Erwartungshaltungen), zum anderen aber tatsächliche soziale Praktiken wie die Kommunikation über Träume zum Tragen.

Wenn man sich die soziale Einbettung und kommunikative Rahmung der Träume in der Antike ansieht, dann ist die Charakterisierung der Protagonisten qua Traum, die die Forschung, wie wir oben bei Fournel sehen, immer wieder betont hat,⁴⁵ zwar sicher eine wichtige Perspektive, die aber zugleich an Grenzen stößt. Andere Analysemodelle werden hier relevant, die zwar mit einer Emotionsgeschichte⁴⁶ zu tun haben, sich aber nicht darin erschöpfen, sondern zugleich auf die Frage zielen, wie und von wem Träume eigentlich in Umlauf gebracht wurden, in welchem Umfeld sie diskutiert und welche Handlungen daraus abgeleitet wurden. Es geht also im Folgenden auch um den sozialen Platz der Träume innerhalb der von Plutarch geschilderten historischen Kontexte.⁴⁷

Dieser Aspekt verdeutlicht das Wechselverhältnis zwischen Traum und geschichtlichem Ereignis. Wie dargelegt konnten Träume nach antikem Verständnis auf zukünftige Ereignisse hinweisen und waren als Bestandteil der Divination in hohem Grad eine soziale Praktik (s. 1.1 und 1.3.1). Die kulturelle Erinnerung war entsprechend gesättigt mit Anekdoten, wonach wichtige Ereignisse durch Vorzeichen (einschließlich Traumgesichten) angekündigt⁴⁸ und wohl zumeist nachträglich auf einen bestimmten Sinngehalt hin interpretiert worden waren.⁴⁹ Plutarchs Werk lässt vielerlei Anklänge

45 Siehe Brenk: „His primary concern was the dramatic, the creation of mood, the revelation of character through dreams, for biographical purposes“ (1975: 338). Pelling (2010a: v. a. 316–318) folgt ihm weitestgehend in dieser Einschätzung, ebenso Fournel (2016: 207), wo ebenfalls zentral die Dramatisierung einer Erzählsituation durch Träume angesprochen ist.

46 Allgemein zu Träumen und ihrem sozialen Bezug auf Emotionen Burke 1973.

47 Vgl. auch King 2013: 81, die allerdings die Rolle der Traumdivination in der Forschungsdiskussion als zu gering veranschlagt.

48 Generell dazu Harrison, die bei ihrer Analyse auch einen Zusammenhang zwischen Traumart und Ereignis herausgearbeitet hat: „Message dreams are remembered as the cause of a particular action, while symbolic dreams are remembered as divine signs that demonstrate the importance of an unavoidable event“ (2013: 110).

49 Nach Syme waren sie „a suitable commentary to great events“ (1958: Bd. 2, 522). Für eine aktuelle Diskussion Flower 2023: 213. Siehe auch Veyne 2005: 665. Allerdings muss zugleich bemerkt werden, dass bisweilen im historiographischen Schrifttum die Bezugnahme auf Wundererzählungen, Traumberichte u. a. mitunter als diskreditiert galt und entsprechend vermieden wurde. Vgl. Weber 1999b: 29.

an diese Tradition erkennen, etwa wenn übernatürliche oder verstorbene Akteure in sogenannten „Orakelträumen“ auftauchen und Einzelnen die Zukunft künden. Brenk meint damit Träume, in denen den Träumenden durch einzelne, zumeist göttliche Figuren Sprüche zuteilwurden, die in der Folge entweder ausgelegt werden mussten, oder aber eindeutig waren und die Zukunft klar vorkündeten (s. 1.3.2.1; s. auch die Kategorien in 5.1 und 5.2).⁵⁰ Harris findet für diese Art Traumgesicht den Begriff „epiphany dream“, wobei er stärker den göttlichen Charakter der Botschaft herausstellt.⁵¹ Solche Anekdoten waren zugleich ein Bestandteil eines größeren Diskurses über grundlegende Fragen der menschlichen Existenz: Welche Handlungsmöglichkeiten boten sich einem Einzelnen in bestimmten Situationen, welche (übersinnlichen) Phänomene spielten bei Prozessen der Entscheidungsfindung eine Rolle, inwiefern wurden zeitgenössisch Gefühle der Unsicherheit artikuliert und welchen Stellenwert räumte man vermeintlichen Zeichen der Lebenswelt (einschließlich Träumen) ein?

Eine mit diesen Aspekten zusammenhängende Frage ist auch diejenige nach einem spezifischen Geschichtsbild Plutarchs – und entsprechend auch das Problem, ob historische Ereignisse einem bestimmten, etwa von einem göttlichen Willen vorgeprägten Muster folgen. Dagegen spricht grundsätzlich, dass die Anlage des biographischen Werkes eben kein solch vorgefasstes Schema erkennen lässt, sondern stets der Vergleich von Charakteren und ihrem jeweiligen Schicksal (*tyche*) interessierte. Wichtig ist dabei, dass die *tyche* bei Plutarch eine von der Materie unabhängige Größe darstellt, die in die menschliche Welt eingreifen kann und in ihr präsent ist. Sie war dabei in Plutarchs platonischer Sichtweise aber kein Ausdruck eines direkten göttlichen Eingreifens in den Gang der Geschehnisse; zugleich galt es die eigene menschliche Handlungsfreiheit zu betonen, die einem rein fatalistischen sowie einem rein arbiträren Geschichtsbild entgegenstand.⁵² Die Tatsache, dass außerdem stets Individuen im Zen-

50 Brenk definiert sie folgendermaßen: „A divine figure, friend, or relative of the deceased indicates – often in oracular or enigmatic language – the future or what should be done by the dreamer“ (Brenk 1975: 337). Dass letztere allerdings nicht zu opak und zu verschlüsselt waren, wäre hauptsächlich darin begründet gewesen, dass es Plutarch darauf angekommen sei, den symbolischen Charakter nicht allzu sehr ausufern zu lassen, um für seine Leserschaft die Verständlichkeit seiner Darstellung sicherzustellen. Durch die symbolische Kraft des präsentierten Materials wäre aber zugleich die historische Größe und Tragweite der geschilderten Ereignisse deutlich unterstrichen worden. Siehe Brenk 1977: 215–217 sowie Brenk 2017a: 104.

51 Harris schreibt dazu: „This type of dream consists of the appearance to the dreamer of an authoritative personage who may be divine or represent a god, and this figure conveys instructions or information“ (2009: 4). Auch er erkennt diese Art Traum als eine für Plutarch charakteristische Form (27, 54). Außerdem Lipka, der festhält, dass die Erscheinung von „anthropomorphic gods“ als charakteristisch für Plutarchs Träume gesehen werden kann (2022: 162).

52 Dazu Titchener: „For Plutarch, choice and decision have more to do with responsibility. Sometimes Plutarch acknowledges that a particular unexpected and unpredictable event was the deciding factor in the resolution in some conflict (...), but almost by definition, his subjects make choices that affect the course of history, sometimes disastrously so, and Plutarch takes that into account in the comparisons that follow most pairs of the *Lives*“ (2014: 480). Wie Swain festhält, verwies Plutarch durchaus situationsabhängig (und nicht immer konsequent) auf *tyche*, wobei ein Unterschied zwischen den *Vitae*

trum der Darstellung standen, sollte außerdem, darauf hat etwa Frazier hingewiesen, die menschliche Handlungs- und Entscheidungsmacht verdeutlichen, die für den Platonismus Plutarchs ein zentraler und nicht negierbarer Faktor war.⁵³

Träume konnten zwar potentiell gottgesandt sein und Aufschluss über die Zukunft geben, aber sie konnten auch aus dem menschlichen Geist und der Interaktion des Einzelnen mit der Lebenswelt stammen.⁵⁴ Vor allem waren Träume, wie wir sehen werden, ein vorzügliches literarisches Gestaltungsmittel, um gerade in geschilderten Situationen der Verunsicherung, die die jeweiligen Protagonisten der Biographien durchlebten, von Plutarch aufgegriffen zu werden, um entweder einen Handlungsumschwung anzuzeigen oder Akzente zu setzen, die einen imaginativen Raum eröffneten, innerhalb dessen religiöse Fragen oder übernatürliche Kräfte in das geschilderte Geschehen eingebunden werden konnten.

Wir können exemplarisch *Coriolanus* betrachten, wo sich eine der in den Biographien längsten Reflexionen über den Charakter von Vorzeichen insgesamt findet (s. auch 3.5.1). Anlass bietet die Schilderung der historischen Ereignisse,⁵⁵ deren Abfolge und kausale Logik bisweilen durch göttliches Wirken beeinflusst werden können. Dass es sich dabei um einen selbstreflexiven Diskurs handelt, der das literarische Schaffen selbst in den Fokus rückt, wird dadurch ersichtlich, dass Plutarch als Beispiel die Homerischen Epen anführt, wo gerade bei unerwarteten Begebenheiten der göttliche Einfluss stark gemacht werde, um ein Ereignis zu erklären. Wie Plutarch anmerkt, hätten spätere Kommentatoren Homer allerdings negativ ausgelegt, eben gerade, weil dadurch der menschliche Wille außer Acht gelassen würde. Wie Plutarch aber schreibt, ist dies nicht die Absicht Homers:

und den philosophischen Schriften erkennbar ist: „Overall the terminology in the *Lives* is certainly confusing. In his religious and philosophical works Plutarch distinguishes clearly between events that are guided by ‘god’, ‘the divine’, ‘the divine spirit’, or ‘providence’, and so on, and those which happen by ‘chance’ or ‘accident’. In the *Lives* he excludes virtually all technical language“ (Swain 1996: 152). Zu diesem Schluss kommt auch Brenk: „In contrast to the *Moralia*, where *daimon* is used for the divinity, a spirit or even the mind itself, in the *Lives* *daimon* is frequently associated with fortune or luck (*tyche*), if not even a synonym for it. (...) Another contrast is that, in the *Moralia*, *tyche* is often conceived as a godless linking of chance occurrences, a denial of reason or providence“ (2017a: 81).

53 Vgl. Frazier 2010: xviii–xix.

54 Siehe dazu auch die Überlegungen in Brenk 2017a: 102.

55 Durch die Gruppe der Volsker, bei denen der exilierte Coriolanus den militärischen Oberbefehl innehat, in Bedrängnis gebracht, versuchen die Römer mit den Feinden erfolglos einen Ausgleich herbeizuführen. Als alles nichts bringt, versammeln sich die Frauen Roms in den Tempeln der Stadt – die, wie es bei Plutarch heißt, Vornehmsten am Altar des Iuppiter Capitolinus. Dort erhält eine unter ihnen, Valeria, die Schwester des Poplicola, dem Plutarch eine eigene Biographie gewidmet hatte, beim Gebet die Weisung, die Plutarch zweifelsfrei einem göttlichen Ursprung zuschreibt, dass sich Valeria zusammen mit den anderen Frauen zu Mutter und Ehefrau des Coriolanus begeben sollten, um sie zu bitten, bei ihrem Sohn bzw. Ehemann um ein Ende der Kämpfe zu flehen. Ein Schritt, der tatsächlich den Frieden bringt. Siehe Plut. *Cor.* 32–35.

Denn was im Bereich des Nützlichen und Alltäglichen liegt, was sich mit vernünftiger Überlegung tun lässt, stellt er unserem Ermessen anheim (...). Wo es sich um außerordentliche, gewagte Unternehmungen handelt, die des Schwungs der Begeisterung und leidenschaftlicher Hingabe bedürfen, lässt Homer die Götter allerdings eingreifen, aber nicht so, dass sie dem Menschen die selbstständige Entscheidung rauben, sondern ihn dazu anspornen. Der Gott legt dem Menschen nicht den Entschluss in die Seele, sondern nur die Vorstellungen, welche den Entschluss auslösen, und zwingt ihn dadurch nicht zu unfreiwilligem Tun, schenkt ihm vielmehr, wenn er zu handeln bereit ist, das Beginnen und erfüllt sein Herz darüber hinaus mit Mut und Hoffnung.⁵⁶

Im Gesamtkontext der Passage ist es bemerkenswert, wie sehr die philologische Analyse der homerischen Wirkungsabsicht mit einem Diskurs über die Wirkungsweise der Divination verflochten ist. Das Modell, das Plutarch hier vor Augen steht, ist wiederum ein sokratisches.⁵⁷ Zwar steht in den Überlegungen zu Homer deutlich ein Handlungsanstoß im Mittelpunkt, der sich über eine „Energie“ in der „Seele“ artikuliert, die etwa Vorstellungen und Gedanken hervorbringt, die den Menschen schließlich helfen, den Impuls zu einer Entscheidung oder einem Handeln zu finden, aber das verbindende Element ist das freie menschliche Handeln. Die Götter sind, sowohl in der divinatorischen Kommunikation, als auch in der direkten, in der Seele wirksamen Vermittlung, Helfer des Menschen, nicht aber Agierende, die den Gang der Ereignisse unablässig beeinflussen (s. 2.5.1).

Ebenso wie Homer den Göttern bei plötzlichen Handlungsumschwüngen ihren Platz gibt, so will Plutarch an dieser Stelle den Platz des göttlichen Wirkens in der Geschichte insgesamt verstanden wissen. Nicht zuletzt kritisiert er einige Zeilen später auch Berichte, wonach im Anschluss an die Rettung der Stadt bei der Stiftung eines Tempels eine Götterstatue mit vernehmbarer Stimme gesprochen haben soll.⁵⁸ Die auch

56 Plut. *Cor.* 32,5–6: ἀλλὰ τὰ μὲν εἰκότα καὶ συνήθη καὶ κατὰ λόγον περαινόμενα τῷ ἑφ' ἡμῖν ἀποδίδωσι (...). ἐν δὲ ταῖς ἀτόποις καὶ παραβόλοις πράξεσι καὶ φορᾷς τινος ἐνθουσιώδους καὶ παραστάσεως δεομένης οὐκ ἀναίρουντα ποιεῖ τὸν θεόν, ἀλλὰ κινεῖν τὴν προαίρεσιν, οὐδ' ὁρμᾶς ἐνεργαζόμενον, ἀλλὰ φαντασίας ὁρμῶν ἀγωγούς, αἷς οὐδὲ ποιεῖ τὴν πρᾶξιν ἀκούσιον, ἀλλὰ τῷ ἑκουσίῳ δίδωσιν ἀρχήν, καὶ τὸ θαρρεῖν καὶ τὸ ἐλπίζειν προστίθησιν. Alle zitierten Passagen der Viten basieren auf der Übersetzung von Ziegler und Wuhrmann.

57 In Xenophons *Memorabilia* werden ähnliche Gedanken mit Blick auf die Konsultation von Orakeln entfaltet: Sokrates rät seinen Freunden in Entscheidungssituationen, die einzig des vernunfts- und verstandesgemäßen Abwägens bedürfen, auf ihren eigenen Intellekt zu vertrauen, während sie bei Fragen, die über das menschliche Reflexionsvermögen hinausgehen, ein Orakel aufsuchen sollen. Vgl. Xen. *mem.* 1,1,6.

58 Plut. *Cor.* 38,2: „Dass aber artikulierte Laute, klar und deutlich ausgesprochene Worte sich in einem unbeseelten Gegenstand formen können, steht außerhalb jeder Möglichkeit. Ist es doch der Seele, ja selbst der Gottheit versagt, sich vernehmlich zu machen und zu sprechen, da ihnen der lebendige Leib mit seinen Sprechwerkzeugen fehlt.“ – δὲ φωνὴν καὶ διάλεκτον οὕτω σαφῆ καὶ περιττὴν καὶ ἀρτίστομον ἐν ἀψύχῳ γενέσθαι παντάπασιν ἀμήχανον, εἰ μὴδὲ τὴν ψυχὴν καὶ τὸν θεὸν ἀνευ σώματος ὁργανικοῦ καὶ διηρμοσμένου μέρεσι λογικοῖς γέγονεν ἡγεῖν καὶ διαλέγεσθαι. Dazu Timotin 2022: 26. Gerade zur römischen Frühzeit finden sich derartige, vergleichbare Erzählungen: Ein gutes und vielbesprochenes Beispiel ist die Biographie des Camillus, die den Konflikt Roms mit den benachbarten Etruskern ebenso bespricht wie den Galliereinfall 390 v. Chr. Im Kontext dieser Ereignisse

in den philosophischen Werken Plutarchs ausgeführte, komplexe Zeichentheorie, mit ihren Überlegungen zur Art und Weise, wie sich die Götter der menschlichen Seele mitteilen, findet hier ihren historischen Widerhall und führt den Autoren zugleich aus dem Dilemma, das ihm die Tradition aufzwingt: „Wo uns aber die Geschichte in eine Zwangslage versetzt, weil eine große Zahl vertrauenswürdiger Zeugen die Überlieferung erhärtet, da schenken wir schließlich einem Geschehnis Glauben, das hervorstieg aus der Einbildungskraft der Seele und mit der sinnlichen Wahrnehmung wenig mehr zu tun hat, wie wir etwa im Schlaf zu hören glauben, ohne zu hören, zu sehen vermaßen, ohne zu sehen.“⁵⁹

Es ist gleichsam die imaginative Kraft der „intentionalen Geschichten“⁶⁰, der sich Plutarch im Nacherzählen dieser Begebenheiten beugt – aber es ist an dieser Stelle nicht ein rationalistischer Gestus, den er sich zu eigen macht, sondern eine religiöse Erklärung: Die Götter wirken auf ganz andere Art und Weise als die Menschen, und die Art und Weise dieses Wirkens lässt sich gleichsam nur mit Mitteln der Vorstellung einfangen.⁶¹ Hier kommt wiederum die Analogie zum Vorgang des Träumens zur Geltung, die die Einbildungskraft der Seele unterstreicht. Damit leugnet Plutarch keineswegs, dass den Göttern ein Platz in der Geschichte (und in den Biographien der Menschen, über die er schreibt) gebührt, aber er führt den Rezipienten deutlich vor Augen, mit welchen Problemen gerade die historisch weit zurückliegenden Episoden, die er (zumal in den frührepublikanischen) Viten ausbreitet, behaftet sind. Dass er nicht bei einer rationalisierenden Geschichtsschreibung stehen bleibt, sondern im Gegenteil zu einer philosophisch fundierten Auseinandersetzung mit dem Platz des Göttlichen in historischen Ereignissen fortschreitet, zeigt seinen eigenen, literarischen und in vielen Punkten höchst selbstreflexiven Charakter. Träume und Träumen gehörten notwendigerweise mit in diese Betrachtungen hinein, weil sie erstens im kulturellen Gedächtnis mit entscheidenden Ereignissen verbunden waren und weil sie zweitens, vielleicht wie kein anderes Medium, die höchst imaginativen Dimensionen

spielen mannigfaltige Wunderzeichen eine wichtige Rolle. Ein Leitmotiv, das auch in anderen Biographien auftaucht, das aber in *Camillus* mehrfach aufgegriffen wird, ist das Phänomen, dass Götterstatuen sprechen und den Beteiligten ihren Willen kundtun oder aber dass scheinbar aus dem Nichts Stimmen zu hören seien, die übermenschlichen Ursprungs sein sollen und etwa vor künftigen Gefahren wie dem Einfall der Gallier warnen – so habe die Statue der Juno Camillus wissen lassen, dass sie damit einverstanden sei, von etruskischem Territorium nach Rom überführt zu werden. Plutarch verweist auf rationalistische Erklärungen wie die des Livius, dass Umstehende diese Worte gesprochen hätten, nicht aber die Statue selbst, führt aber ebenso solche Traditionen an, die das Wunder bekräftigen und die spätere Größe der Stadt als ihr wichtigstes Argument anführen (vgl. Plut. *Cam.* 6,2–3).

59 Plut. *Cor.* 38,3: ὅπου δ' ἡμᾶς ἡ ἱστορία πολλοῖς ἀποβιάζεται καὶ πιθανοῖς μάρτυσιν, ἀνόμοιον αἰσθήσει πάθος ἐγγινόμενον τῷ φανταστικῷ τῆς ψυχῆς συναναπείθει τὸ δόξαν, ὥσπερ ἐν ὕπνῳ ἀκούειν οὐκ ἀκούοντες καὶ βλέπειν οὐ βλέποντες δοκοῦμεν.

60 Zum Begriff Gehrke 1994.

61 Vgl. Plut. *Cor.* 38,4.

der (Er-)Dichtung, der historischen Erfahrung und sozialen Sinnsuche abbilden konnten.

Plutarch greift mit diesen Reflexionen Gedanken auf, wie er sie an unterschiedlichen Stellen in seinem philosophischen Werk diskutiert. Die Frage nach dem Verhältnis von ‚Aberglauben‘ und Unglauben, die mit bestimmten Emotionen und Verhaltensweisen wie Angst und Selbstüberschätzung einhergeht, wird dabei zugunsten des rechten Maßhaltens geklärt.⁶² Wie Plutarch ausführt:

In solchen Dingen ist Leichtgläubigkeit und völliger Unglaube gleich bedenklich wegen der menschlichen Schwachheit, die keine Grenze kennt und sich nicht selbst beherrscht, sondern sich zu Aberglauben und blinder Verängstigung, ein andermal wieder zur Missachtung des Göttlichen und zur Überheblichkeit hinreißen lässt. Behutsamkeit und Meiden des Übermaßes ist das beste.⁶³

Diese (im Grunde) Delphische Maxime, die Plutarch seinen Rezipienten ans Herz legt, bedeutet, bezogen auf den konkreten Kontext der Diskussion und Einschätzung historischer Sachverhalte, ein vorsichtiges Abwägen der Plausibilität bestimmter Legenden. Dabei wird der scheinbar fatalistische Grundzug der Geschichte mit der menschlichen Fähigkeit kontrastiert, selbst zu entscheiden, wie man das angebliche Wirken und die Präsenz des Göttlichen im Kontext historischer Ereignisse bewerten möchte. Diese Einschätzung verrät, wie nicht zuletzt die entsprechenden Passagen in den *Moralia* zeigen, viel über den eigenen Charakter der Rezipienten, die sich durch die bildende Lektüre im Halten des rechten Maßes üben können.

Die eben besprochenen Passagen weisen dabei zwar keinen Traumbezug auf, sie sind aber dennoch im Kontext der Kommunikation mit dem Göttlichen sowie ihrer Möglichkeiten und Grenzen wichtig. Die komplexe Theorie der göttlichen Zeichen und das Vernehmen einer göttlichen, inneren Stimme, die für Plutarchs philosophische Konzeption der Divination eine herausragende Bedeutung hatte, findet hier nämlich insofern einen historischen Gegenpart, als an diesen Stellen eine andere Situation beschrieben ist: Die Stimmen kommen von ‚außen‘, ihr Ursprung ist unsicher, aber sie werden dennoch im Kontext wichtiger Entscheidungssituation als Begründung für bestimmte Handlungen ins Feld geführt. Dies hat eine grundlegend andere Note als die sokratische Form der Divination, die nur bestimmten Seelen zuteilwird und bei der sich das Göttliche direkt dem Menschen offenbart. Die Traumdivination erscheint in diesem Kontext als ein Medium, bei dem potentiell beide Formen der Kommunikation vorzufinden wären, nämlich in dem Sinne, dass eine vermeintlich göttliche Botschaft im Geist eines Träumers aufscheint, um im nächsten Schritt im Kontext sozialer Entscheidungssituationen als Argument ins Feld geführt zu werden. Die Frage, wie dieser Aspekt

⁶² Zu diesem Aspekt vgl. die Ausführungen bei Veyne 1999: 437–442. Auch Brenk 1977: 16–17.

⁶³ Plut. *Cam.* 6,4: ἀλλὰ τοῖς τοιούτοις καὶ τὸ πιστεῦναι σφόδρα καὶ τὸ λίαν ἀπιστεῖν ἐπισφαλές ἐστι διὰ τὴν ἀνθρωπίνην ἀσθένειαν ὅρον οὐκ ἔχουσιν οὐδὲ κρατοῦσιν αὐτῆς, ἀλλ’ ἐκφερομένην ὅπου μὲν εἰς δεισιδαιμονίαν καὶ τῦφον, ὅπου δ’ εἰς ὀλιγωρίαν τῶν θεῶν καὶ περιφρόνησιν ἢ δ’ εὐλάβειαν καὶ τὸ μηδὲν ἄγαν ἄριστον.

in den Viten ausgearbeitet wird und welchen Stellenwert Träume insgesamt darin einnehmen, soll nun systematisch behandelt werden.

3.2 Mythische Träume: Theseus und Romulus

Das Paar *Theseus–Romulus* war nicht die erste Parallelbiographie, die Plutarch schrieb, aber sie war diejenige, die am weitesten zurück in der Zeit angesiedelt war. Er nahm sich damit auch keiner ‚historischen‘ Persönlichkeiten per se an, sondern zweier mythischer Kulturhelden Athens und Roms.⁶⁴ Plutarch war sich wohl bewusst, dass er damit innerhalb seines eigenen Werkes neues Territorium betrat und dass es galt, die Grenzen des Darstellbaren neu auszuloten.⁶⁵ Er wählte vielleicht auch deswegen eine räumliche Metapher, um den Text einzuleiten:

Wie auf den Erddarstellungen, mein lieber Sosius Senecio, die Gelehrten das, was sich ihrer Kenntnis entzieht, an die äußersten Ränder ihrer Karten drängen und Erläuterungen dazu schreiben wie ‚was dann noch kommt, ist nur wasserloses Ödland voll wilder Tiere‘ oder ‚unergründlicher Schlamm‘ oder ‚Skythisches Eis‘ oder ‚gefrorenes Meer‘, so könnte auch ich wohl, nachdem ich mit meiner Arbeit an den vergleichenden Lebensbeschreibungen die Zeit durchgemessen habe, welche wissenschaftlicher Erforschung zugänglich ist und wirklicher Geschichte einen festen Boden bietet, über das darüber hinaus Liegende einfach sagen: ‚Was dann noch kommt, ist sagenhaft und voll von Wundern; nur Dichter und Sagenforscher hausen da, nichts ist mehr beglaubigt und klar erkennbar.‘⁶⁶

Wie zuletzt Hawes gezeigt hat, war Plutarch bemüht, sein Narrativ anhand ‚rationalistischer‘ Gesichtspunkte zu strukturieren, wobei die Unsicherheit, was die unzähligen intentionalen Geschichten sowie Traditionslinien mit ihren jeweiligen Sichtweisen und Schwerpunktsetzungen anging und was die Art betraf, wie deren Glaubwürdigkeit einzuschätzen war, grundsätzlich mitschwang. „Plutarch organizes his story along rationalistic lines, overtly separating the stuff of poetry from the clear-eyed vision of historiography. Rationalization has the knack of making myth ‘take on the look of *historia*’; faced with the uncertainties of the distant past, it comes into its own.“⁶⁷ Wie

⁶⁴ Zu den parallelen Strukturen dieser Lebensbeschreibungen siehe die detaillierte Analyse in Larmour 1988.

⁶⁵ Plutarch schrieb auch ein Leben des Herakles, das verloren ist; vgl. Brenk 2017a: 121 – Herakles spielte auch in *Theseus* und *Romulus* eine wichtige Rolle (dazu Larmour 1988: 364). Für die Gründe, sich diesen beiden ‚Persönlichkeiten‘ zuzuwenden siehe die Diskussion in Desideri 2021: 203–204.

⁶⁶ Plut. *Thes.* 1,1: ὥσπερ ἐν ταῖς γεωγραφίαις, ὃ Σόσσιε Σενεκίων, οἱ ἱστορικοὶ τὰ διαφεύγοντα τὴν γνῶσιν αὐτῶν τοῖς ἐσχάτοις μέρεσι τῶν πινάκων πιεζοῦντες, αἰτίας παραγράφουσιν ὅτι ‘τὰ δ’ ἐπέκεινα θῖνες ἀνδρῶν καὶ θηριώδεις’ ἢ ‘πῆλός αἰδνῆς’ ἢ ‘σκυθικὸν κρύος’ ἢ ‘πέλαγος πεπηγός,’ οὕτως ἐμοὶ περὶ τὴν τῶν βίων τῶν παραλλήλων γραφὴν, τὸν ἐφικτὸν εἰκότι λόγῳ καὶ βάσιμον ἱστορίᾳ πραγμάτων ἐχομένην χρόνον διελθόντι, περὶ τῶν ἀνωτέρω καλῶς εἶχεν εἰπεῖν. ‘τὰ δ’ ἐπέκεινα τερατῶδῃ καὶ τραγικῇ ποιηταὶ καὶ μυθογράφοι νέμονται, καὶ οὐκέτ’ ἔχει πίστιν οὐδὲ σαφήνειαν. Dazu Pelling 2002b: 171–174.

⁶⁷ Hawes 2014: 149. Zum Begriff der „Rationalisierung“ generell Pelling 2002b: 174–175.

sie weiter deutlich macht, hilft die räumliche Metapher, Plutarchs Praktik der historischen Suche nach Wissen in ihren zeitlichen Dimensionen zu versinnbildlichen. Gleich den räumlichen Ordnungsmustern, die undeutlicher und in ihrem Sinngehalt unsicherer werden, je weiter sie sich von den bekannten Orten entfernen, so verschieben sich auch die zeitlichen Orientierungsachsen, je weiter zurück man in die Vergangenheit geht. Dabei kommt es auch zu ‚graduellen Abstufungen‘ innerhalb des verfügbaren Wissens, denn das, womit es Plutarch nun zu tun hat, sind mythenhafte Legenden und fantastische Ausgestaltungen der Vergangenheit, sodass sich die historische Sinnsuche innerhalb der ‚mythischen Biographien‘ letztlich darin erschöpfen muss, ein Narrativ der Vergangenheit zu entwerfen, das der Geschichte ähnelt, aber sie keineswegs exakt wiedergibt.

Plutarch unterschied entsprechend „two types of knowledge according to a fundamental schematic chronology, and on the basis of the generic features which had come to be attached to them.“⁶⁸ Die epistemologische Unsicherheit, der man sich grundsätzlich in der Erforschung der weit zurückliegenden Vergangenheit stellen musste, hatte direkten Einfluss auf den Status der Ereignisse, die es zu beschreiben galt: Niemand konnte mit Gewissheit sagen, dass sie sich jemals so zugetragen hatten, und in den Händen unterschiedlicher Erzähler (mit abweichenden Aussageintentionen und sich wandelnden Rezipientengruppen) hatten sie sich stets verändert. Entsprechend bat Plutarch seine eigenen Leser um Nachsicht, wenn er sich trotz allen Bemühens, das Sagenhafte aus seinem Narrativ zu tilgen und den historischen Kern der Geschichte freizulegen (insofern dies möglich war), dennoch den Mythen zuwenden und sie gleichsam als Quellen verwenden musste.⁶⁹

Das Paar *Theseus–Romulus* ist mit Blick auf die Divination von einer hohen Dichte an Vorhersagen geprägt, die gerade in Bezug auf Theseus wiederholt Delphi als Mittelpunkt hatten.⁷⁰ Plutarch, der, wie bereits einleitend angesprochen, Priester des Heiligtums war (s. 1.2), ergriff mit seiner mythologischen Lebensbeschreibung, die er vor seinen Rezipienten ausbreitete, die Gelegenheit, die intentionale Geschichte Delphis aufzugreifen und durchaus im Sinne der Orakelstätte weiterzuführen – denn er machte das Orakel mit seinem Medium, der Pythia, nicht nur zu einem zentralen Bezugspunkt für die Lebensgeschichte des Theseus und der Gründungsgeschichte Athens, sondern sogar für den Gründungskontext Roms.⁷¹ Die Art und Weise, wie Plutarch die mytho-

⁶⁸ Hawes 2014: 150. Siehe auch Harrison 2013: 77.

⁶⁹ Vgl. Plut. *Thes.* 1,3. Siehe Hawes 2014: 152 mit FN 4 und 5 zu Plutarchs eklektischem Umgang mit Mythen im Kontext seines Werkes. Das Paar ist allgemeinen durch einen sehr dichten Bezug zu Kult und Ritus geprägt – dazu allg. Desideri 2021. Scardigli weist auf Dionysios von Halikarnassos als wichtige Quelle hin, wobei „bei Plutarch eher eine etruskische Interpretation der Anfänge Roms zur Geltung“ kommt (1979: 17).

⁷⁰ Dazu Larmour 1988: 362–363.

⁷¹ Vgl. beispielsweise Plut. *Rom.* 9,3 mit Flacelière/Chambry/Juneaux 1964: I 228. Damit führte Plutarch nicht nur auf Ebene der Handlung, sondern auch durch die Ortsbezüge eine Verbindung zwischen den beiden Biographien herbei. Dadurch wurde, wie in der Tradition durchaus üblich, zugleich der überregionale Charakter der Orakelstätte in vorhistorische Zeit hinein zurückprojiziert. Delphi er-

logischen Narrative im Kontext der Parallelbiographie aufgriff und unter dem Impetus der vernunftgeleiteten Interpretation besprach, verdeutlichten die Relevanz, die die geschilderten Ereignisse für die unmittelbare Gegenwart hatten: Die mythologischen Helden hatten für diese nicht nur eine Bedeutung, weil sie als Gründungsheroen zweier historisch bedeutender Städte der Mittelmeerwelt fungierten, sondern weil sich anhand derer Leben Aspekte und Fragen problematisieren ließen, die Plutarch nachdrücklich als wichtig erachtete.

Hawes hat argumentiert, dass mit der Auswahl und der jeweiligen Schwerpunktsetzung (sowie der selbstreflexiven Bezugnahme des Autors auf diese) auch ein unterschiedlicher Umgang mit der griechischen sowie mit der römischen mythologischen Vergangenheit verbunden war:⁷² Zwar gab es, wie sie festhält, seit der späten Republik und frühen Kaiserzeit die Tendenz, die sagenhaften Geschichten rund um die Gründung der Stadt mit rationalisierenden Interpretationen zu verknüpfen; dieser darstellerische Gestus wäre aber im Romulus deutlich weniger stark ausgesprägt.⁷³ Hawes' These lässt sich nicht zuletzt an der Art und Weise überprüfen, wie Träume in die Parallelbiographie eingefügt sind. Denn *Theseus–Romulus* ist in der Tat durch zwei

scheint dabei auch für die frühromische Geschichte als religiöses Zentrum großer Autorität, ohne dass es dafür einer eigenen Begründung oder eines gesonderten geschichtlichen Exkurses bedurfte, was die Stätte mit einem Charakter der Überzeitlichkeit und der unzweifelhaften Deutungshoheit versieht. Es ist für die handelnden Personen völlig selbstverständlich, sich an die Pythia zu wenden, wobei kultische Aspekte ebenso berichtet werden, wie konkrete Anlässe der Konsultationen. Wie Simonetti es ausdrückt: „The *Lives* clearly display Plutarch's conception of the 'historical' Apollo and of his 'oracular influence' within historical events – a theme that acquires a special importance at the time of Roman domination“ (2017: 132). Zur Verbindung Delphis mit Rom in Plutarchs Werk Stadter 2014: 20–21.

72 Vgl. Hawes 2014: 165–168 sowie allgemein Frost 1984. Das Leben des Theseus wäre seit Jahrhunderten Teil eines historisierenden Diskurses gewesen. Entsprechend porträtiert Plutarch Theseus weitestgehend als eine wichtige Persönlichkeit in der Geschichte Athens, während bei Romulus der Status als übernatürliche Figur deutlich ausgeprägter vorhanden ist. Dies hängt nicht zuletzt damit zusammen, dass die überragende Bedeutung Roms von der frühen Kaiserzeit auf frühere Zeiten zurückprojiziert wurde und ein narratives Eigengewicht erhält, das es Plutarch verunmöglichte, die erklärende Kraft des Mythos in *Romulus* völlig außer Acht zu lassen. Versuche der Rationalisierung des Romulus-Mythos waren ihrerseits durch die griechische Tradition beeinflusst. Jones hat darauf hingewiesen, dass die Gründung Roms auch in der griechischen Literatur (schon vor der römischen Historiographie) ein Thema gewesen war und Plutarch sich hier auf ähnlich geformtes Material wie zu *Theseus* stützen konnte (1971: 88–89).

73 Ein Beispiel dafür wäre die Etymologie des Wortes „*lupa*“: Wie Plutarch bemerkt, erklären einige (nicht namentlich genannte Autoren), dass die alte lateinische Bezeichnung für Wölfin auch für weibliche Prostituierte verwendet wurde, und dass die Frau des Ziehvaters des Romulus und Remus eine solche Frau war – die Legende, dass eine Wölfin die beiden Zwillinge zumindest kurzzeitig aufgezogen habe, also nicht wörtlich verstanden zu werden brauchte, vgl. Plut. *Rom.* 4.3. Siehe dazu Hawes 2014: 168. Plutarch folgte insgesamt vermutlich Fabius Pictor (FGrH 809 F 4a) – dazu Jones: „Plutarch knew that this version was rejected by some as fiction, but he saw no reason not to follow it: chance could do extraordinary things, and Rome would not have attained her great power without divine aid at the beginning. In so justifying his belief, Plutarch echoes a favourite conviction of Augustan historiography“ (1971: 90).

(grundsätzlich verschiedene) Traumbezüge geprägt, die beide relativ früh zu Beginn der Biographien platziert sind und narratologisch gesehen zwei unterschiedliche Funktionen erfüllen.

Plutarch behandelt im Leben des Theseus zunächst dessen Geburt und geht unter anderem auf die Tradition ein, dass er von Poseidon abstammt – ein Gerücht, wie der Autor schnell erklärt, das von Theseus' Großvater Pittheus in die Welt gesetzt wurde, um die eigentlichen Umstände seiner Geburt zu verschleiern sowie um dessen Reputation zu erhöhen und um eine frühe Legendenbildung in Gang zu setzen.⁷⁴ Letztere macht sich der junge Theseus selbst zu eigen, der die Bitte seiner nächsten Verwandten ausschlägt, und nicht den Seeweg von der Peloponnes nach Attika, sondern die von vielen Wegelagerern belauerte und daher deutlich gefährlichere Route über Land wählt.⁷⁵ Wie Plutarch erzählt, entsprang diese Entscheidung dem jugendlichen Tatendrang und der Ambition, den großen Heroen nachzueifern: „So träumte er in seiner Bewunderung der Heldenkraft des Herakles bei Nacht von seinen Taten, und am Tage trieb und spornte ihn der Eifer und das Verlangen an, Gleiches zu vollbringen.“⁷⁶

Plutarch verknüpft den Traum mit der inneren Motivation des Theseus, Herakles nachzueifern. Dieses agonale Denken entspricht dabei zwar durchaus den Mythenerzählungen des heroischen Zeitalters,⁷⁷ aber es gibt in der Überlieferung keinen direkten Vorläufer dieses bei Plutarch geäußerten Zusammenhangs zwischen den Träumen des Theseus und seinem persönlichen Antrieb. Wichtiger ist der intertextuelle Verweis auf eine weitere Biographie Plutarchs, nämlich zu dem Athener Themistokles, von dem es heißt, dass das „Siegesmal des Miltiades“ ihn nicht schlafen lasse.⁷⁸ Diese innerhalb des Plutarch'schen Werkes explizit gemachte Referenz zeigt deutlich, dass es dem Autor um eine spezifische, auch in den *Moralia* thematisierte Form des Träumens ging, nämlich jene, die inneren Wünschen und Antrieben folgte. Eine zukunftsweisende Funktion hatten diese Träume zwar nicht, aber sie halfen, die geistige Welt der jeweiligen Protagonisten offenzulegen und lieferten zugleich einen Rahmen, vor dessen Hintergrund es möglich wurde, die Beweggründe der Helden moralisch zu bewerten.⁷⁹ Wie

74 Plut. *Thes.* 3,3–4,1 (zur Geburt) und 2,1 sowie 6,1 (zum Gerücht).

75 Der Landweg von Troizen nach Athen mit den zu bewältigenden Abenteuern und Gefahren mag an den Aufgaben des Herakles orientiert gewesen sein. Siehe Hawes 2014: 158. Dazu auch Rosenberger 2008: 40–42.

76 Plut. *Thes.* 6,7: οὕτως ἐκείνῳ τοῦ Ἡρακλέους θαυμάζοντι τὴν ἀρετὴν καὶ νύκτωρ ὄνειρος ἦσαν αἱ πράξεις, καὶ μεθ' ἡμέραν ἐξῆγεν αὐτὸν ὁ ζῆλος καὶ ἀνηρέθιζε ταῦτα πράττειν διανοοῦμενον.

77 Plutarch vermied explizit vielfältige mythologische Referenzen, bezog aber mehrere Prosautoren wie Aristoteles, Diodor oder Andron von Halikarnassos in seine Darstellung ein, vgl. Brenk 2017a: 121; Herter 1973 gibt für *Theseus* Istros als Hauptquelle Plutarchs an. Vgl. außerdem die einleitenden Kommentare bei Flacelière/Cambry/Juneaux 1964: 5–11. Zum Motiv des agonalen Denkens Stadter 2015: 270–285.

78 Plut. *Thes.* 6,6: τὸ Μιλτιάδου τρόπαιον. Siehe auch Kap. 3.3.2.

79 In einer wegweisenden Interpretation hat Pelling herausgearbeitet, wie innerhalb der Biographien der semi-fiktionalen Charakterzeichnung ein deutlich ausgeprägter philosophischer Diskurs an die Seite gestellt wurde, der sich an Platon, aber auch Thukydides orientierte (vgl. 2002b: 178–195).

Hawes bemerkt: „Theseus’ choice to embrace the dangers of a heroic lifestyle is underpinned, then, by a psychological pattern which furnishes a kind of internal motivation for the events that follow.“⁸⁰ Der Hinweis auf die nicht näher beschriebenen Träume ist entsprechend mit keinem konkreten Ereignis verbunden, sondern verdeutlicht für die Rezipienten einzig den zuvor genannten Entschluss des Theseus. Abweichend von anderen Stellen in seinem Werk, bewertet Plutarch diese Obsession nicht negativ, sondern sieht sie als Teil einer freien Entscheidung des Theseus, einen Weg einzuschlagen, der zwar voll Gefahren war, der aber zugleich dazu führte, dass er Griechenland – gleich Herakles – von manchen Übeln befreite.⁸¹

Im Leben des Romulus findet sich dementsgegen keine Charakterisierung qua Traum, sondern – kurz nach Beginn des Textes – ein Traumgesicht, das die Vorgeschichte der Zeugung des Zwillingspaares betrifft und mit anderen Wunderzeichen verbunden ist. Plutarch nahm dabei auf eine reichhaltige Tradition rund um die Gründung Roms Bezug: Im Haus des Tarchetius, des Königs von Alba, soll ein männliches Glied aus einem Feuer emporgestiegen und dort verharret sein. Ein etruskisches Orakel habe anschließend empfohlen, dass sich eine Jungfrau mit diesem paaren solle. Der König wählte dafür eine seiner Töchter, die aber heimlich eine Dienerin hineinsandte. Als er davon erfuhr, wollte er beide hinrichten lassen, aber da erschien ihm Hestia/Vesta im Traum und verbot ihm die Hinrichtung. Der König beließ die Mädchen daraufhin in Haft und verlangte von ihnen die Herstellung eines Gewebes; wenn sie damit fertig wären, würden sie verheiratet werden.⁸² Zwar kommt es zu keiner Heirat, sehr wohl aber zur anschließenden Geburt des Romulus und Remus. Plutarch hatte den Hinweis auf das explizite Verbot der Hinrichtung durch Hestia/Vesta den ihm vorliegenden römischen Quellen entnommen.⁸³

Der narrative Rahmen entwickelte dabei durch den Verweis auf das Feuer, den Dienst der Frauen sowie durch den unzweideutigen, aber nicht näher beschriebenen Orakeltraum ein dichtes Netz aus Symbolen, das über den häuslichen Rahmen hinaus

⁸⁰ Hawes 2014: 158.

⁸¹ Siehe dazu Plut. *Comp. Thes. Rom.* 1,1–2. Es wird zwar nicht von Plutarch ausgeführt, welcher Art die Träume des Theseus von Herakles waren und ob der Gott darin selbst vorkam oder nicht, aber dass es durchaus glückverheißend sein konnte, von Herakles vor dem Aufbruch zu einem agonalen Unternehmen, einschließlich eines Feldzuges oder Kampfes, zu träumen, das legt zumindest Artem. 2,37,6 nahe – Plutarch variiert freilich, wie oben bereits bemerkt, das agonale Motiv dahingehend, dass Theseus selbst mit Herakles um die Größe der Taten wetteifern möchte. Wie Larmour kommentiert: „Why all this emphasis on the fact that Theseus was „raring to go“, so to speak? Because Plutarch is going to argue in the *Synkrisis* that this distinguishes Theseus from Romulus on the moral level“ (1988: 367).

⁸² Siehe Plut. *Rom.* 2,4–5.

⁸³ Plutarch gibt allerdings einen griechischen Autoren, Promathion (FGrH 817 F1), an, der eine Abhandlung der frühen römischen Geschichte verfasst hatte. Cornell (1975) datiert Promathion in das erste Jahrhundert v. Chr.; Gabba verbindet, hauptsächlich aufgrund des etruskisch klingenden Namen Tarchetius, die Geschichte mit einer spätrepublikanischen „Etruskomanie“ (1967). Dazu auch Brenk 1975: 343 und 2017a: 122. Zu Plutarchs Quellen für *Romulus* Jones 1971: 89; Larmour 1988: 365–366. Pelling gibt den Traum falsch wieder (1999: 24).

zugleich einige der wichtigsten Wirkungsbereiche der Göttin umfasst. Dass die Göttin explizit den Beschluss des Königs verbietet, ist insofern signifikant, als hier, anders als im Fall des Theseus, nicht der freie, menschliche Wille im Zentrum steht, sondern der unmissverständliche göttliche Wille, was dem anschließenden Narrativ von vornherein einen anderen Charakter gibt. Dennoch wird die Handlungsmacht des Königs nicht vollkommen aufgehoben, was insofern klar wird, als er die Mädchen in Gefangenschaft behält.⁸⁴ Plutarch gibt zwar zu verstehen, dass viele der Mythen, die sich um die Geburt und die Jugend der beiden Zwillinge ranken, nicht wörtlich zu nehmen sind, sondern vielmehr der Stoff fiktiver Erzählungen, aber, wie er einräumt: „Man sollte aber nicht so misstrauisch sein, wo man doch sieht, was für Gedichte das Schicksal zur Wirklichkeit werden lässt, und die Geschichte Roms überdenkt, dass es doch nicht zu der gegenwärtigen Machtfülle emporgestiegen wäre, wenn es nicht einen göttlichen, mit großen und wunderwürdigen Vorgängen verbundenen Ursprung gehabt hätte.“⁸⁵

Der Traum des Tarchetius zählte zu diesen wundersamen Begebenheiten und Plutarch ist bemüht, die scheinbar von Beginn an angelegte Größe Roms aus dem Mythos heraus verstehbar zu machen. Dass er dennoch der oben referierten Episode, einschließlich des Traums, skeptisch gegenüberstand, ergibt sich einerseits aus seinen eigenen Äußerungen; andererseits auch dadurch, dass er weitere Erzählungen aufführt, die er selbst für plausibler erachtet, da sie sich leichter auf nachvollziehbare menschliche Beweggründe und deutlich reduziertere fantastische Berichte herunterbrechen lassen.⁸⁶ Wie er festhält, gäbe es eine Vielzahl an Legenden zur Herkunft des Romulus, und obgleich er versucht, den rationalistischen Impetus beizubehalten, gebührt den eigentlich mythologischen Elementen im Leben des Romulus ein deutlich hervorgehobener Platz, weil sie halfen, den zukünftigen Erfolg der Stadt vorauszu-deuten⁸⁷ – damit griff Plutarch zugleich auf ein typisches literarisches Mittel zurück,

⁸⁴ Im symbolischen Sinn, der hier aber nicht ausgeführt wird, wird dies auch dadurch angezeigt, dass Vesta (bzw. Hestia) zumindest im späteren Traumdeutungsschlüssel Artemidors den Machtbereich sowie die Macht des Königs symbolisiert. Siehe Artem. 2,36,16.

⁸⁵ Plut. *Rom.* 8,7: οὐ δεῖ δ' ἀπιστεῖν τὴν τύχην ὁρῶντας οἷων ποιημάτων δημιουργός ἐστι, καὶ τὰ Ῥωμαίων πράγματα λογιζομένους, ὡς οὐκ ἂν ἐνταῦθα προὔβη δυνάμεως, μὴ θεῖαν τιν' ἀρχὴν λαβόντα καὶ μηδὲν μέγα μηδὲ παράδοξον ἔχουσιν. Siehe dazu Hawes 2014: 171.

⁸⁶ Siehe Plut. *Rom.* 2 und 3,1 mit der Bewertung der jeweiligen Abkunftslegenden.

⁸⁷ Vgl. Hawes 2014: 170–171. Ein ähnlich geartetes Beispiel bietet Romulus' plötzliches Verschwinden und seine anschließende Apotheose, die durch eine Erscheinung begleitet wird (Plut. *Rom.* 27–28). Plutarch führt mehrere Varianten der Erzählung an, wobei er auch auf griechische Mythen (einschließlich eines Orakelspruches aus Delphi) eingeht, die von ähnlichen Vorkommnissen handeln. Ein rationalisierender Gestus ist dabei u. a. darin zu sehen, dass er Varianten der Erzählung behandelt, die hinter der Wundererzählung ein politisches Komplott (einschließlich des Wegschaffens des Leichnams) vermuten. Zugleich lehnt Plutarch jene Narrative ab, die vom plötzlichen Verschwinden ausgehen, da dies nicht mit der gesunden Vernunft vereinbar sei; grundsätzlich stellt sich Plutarch dabei gegen die Idee, dass ein menschliches Wesen in den Rang einer Gottheit gehoben werden könne. Vielmehr integriert er diese Mythen in seine Dämonologie und platonische Seelenlehre: Es sind nicht die Körper der Verstorbenen, die gleichsam zu Göttern werden, sondern es sind die Seelen, die zu Heroen und Dämonen werden, und schließlich in gereinigtem Zustand zur höchsten Vervollkomm-

dessen sich römische Historiker der augusteischen Zeit in der Rückschau auf die Anfänge der Stadt bedienten und das im 1. Jahrhundert n. Chr. zu einem Allgemeinplatz geworden war.⁸⁸ Die Ereignisse der eigenen Zeit konnten unter Verweis auf die vorhistorische Zeit erklärt werden und gaben einen intentional geprägten Rahmen ab, der – um Plutarchs eigenes Bild aus dem Proömium aufzugreifen – raumzeitliche Orientierung stiften konnte. Die unterschiedliche Verwendung der Traumotive in der Parallelbiographie *Theseus–Romulus* ist insofern instruktiv, als deutlich wird, welche unterschiedlichen narrativen Akzente Plutarch mit dem Aufgreifen des Traummotivs setzen konnte. Träumen konnte ein Symptom des strebenden menschlichen Geistes sein und zugleich ein Thema, das übernatürliche (sowie überzeitliche) Aspekte in Szene setzte und zum Ausgangspunkt einer Diskussion der Vergangenheit machte, die die eigene Lebenswelt und ihre Machtverhältnisse stets im Blick behielt.

3.3 Träume und die griechischen Protagonisten aus klassischer Zeit

Im Folgenden sollen die Träume der ‚griechischen‘ Biographien des fünften und vierten Jahrhunderts v. Chr. untersucht werden. Zahlenmäßig dominieren dabei eindeutig diejenigen der athenischen Staatsmänner, was insofern nicht verwundert, als Plutarch zu ihnen nicht nur das meiste Quellenmaterial vorfand und konsultieren konnte, sondern weil er auch mehr als die Hälfte der griechischen Lebensbeschreibungen der klassischen Zeit Athenern widmete. Daneben finden sich außerdem Träume in den Biographien der spartanischen Könige Agesilaos II. und Lysander sowie in *Timoleon*, *Dion* und *Pelopidas*. Die in der Analyse gewählte regionale Binnendifferenzierung wird es ermöglichen, nach der Art des Umgangs mit Träumen in unterschiedlich gearteten Sozialwesen zu fragen sowie nach den spezifischen Schwerpunkten, die Plutarch in der Diskussion der Träume und ihren unterschiedlichen Facetten setzte.

Das soll allerdings nicht den Eindruck erweckt werden, dass Plutarch der Herkunft seiner Protagonisten eine deutlich deterministische Bedeutung zugemessen hatte. Heuristisch gesehen hat der Fokus auf bestimmte Handlungs- und Herkunftsräume den Vorteil, dass sich analysieren lässt, ob die spezifischen sozialen Rahmenbedingungen und die politische Verfassung einer Polis bei den Traumschilderungen überhaupt eine Rolle spielen und ob es gegebenenfalls bestimmte Akzente gibt, die im individuellen sowie kollektiven Umgang mit Traummaterial hervorgehoben werden. Dies hilft auch, die Frage zu erörtern, ob es ‚gemeingriechische‘ Aspekte gab, die in kulturhistorischer und narratologischer Hinsicht die Verwendung von Traumnarrativen besonders nahelegten – gerade, wenn es um bestimmte Situationen und Symbole ging.

nung zu den Göttern gelangen. Siehe Brenk 2017a: 123 mit FN 7; Desideri 2021: 210–211 zu den rituellen Bezügen.

⁸⁸ Dazu Jones 1971: 90.

Neben der leitmotivischen Bezugnahme auf Träume im Kontext historischer Ereignisse, wie sie sich etwa in Herodots *Historien* fanden, ließ sich daneben auf eine Vielzahl von spezialistischen Texten – beispielsweise aus der Medizin oder der Philosophie – Bezug nehmen, die dokumentierten, dass der Umgang mit Träumen spätestens ab dem 5. Jahrhundert zu einem zentralen Thema der literarischen Auseinandersetzung geworden war. In Plutarchs eigener Zeit übte das sog. ‚klassische Athen‘ ohne Zweifel eine große Faszination aus.⁸⁹ Vor allem die intellektuelle Elite unter Plutarchs Zeitgenossen studierte den klaren Stil der attischen Redner, übte sich in Reden, die ihn nachahmten oder die sich in philosophischen Streitgesprächen auf die Themen der Dialoge Platons zurückbezogen.⁹⁰ Politisch gesehen hatte Athen lange an Einfluss eingebüßt, aber die Großtaten einzelner attischer Staatsmänner – gerade im Kontext der sogenannten ‚Perserkriege‘ – waren noch immer wichtige Bestandteile der kulturellen Erinnerung.⁹¹

Plutarch konnte der Begeisterung für die Vergangenheit sicher selbst einiges abgewinnen – nicht zuletzt in seinem Rückbezug auf die philosophische Tradition der klassischen Epoche sowie der Auswahl der Protagonisten seiner Biographien bildet sich diese Faszination ab.⁹² Dabei galt es nicht, die einstige Größe zu beschwören, die politisch gesehen längst vergangen war, sondern vielmehr die nach wie vor präsenten und sichtbaren kulturellen Leistungen hervorzuheben, die nicht zuletzt in Athen ihren Ausgang genommen hatten und die auch die römische Kultur in vielfältiger Weise geprägt hatten und weiterhin prägten.⁹³ Wie gerade die jüngere Plutarchforschung betont hat, hatte dabei vor allem das Konzept der *paideia*, des griechischen Bildungsideals, das in Plutarchs Zeit eine neue Blüte erfuhr, eine wichtige Bedeutung.⁹⁴ Wie wir sehen werden, spielte in der Beschreibung von und auch in der Bewertung des Umgangs mit Träumen die Frage nach dem Bildungshintergrund der jeweiligen Protagonisten eine zentrale Rolle. Verbunden damit war für Plutarch – gerade bezogen auf das demokratische Athen – zugleich die Art und Weise, wie Träume und andere Vorzeichen in der Kommunikation mit dem Demos von einzelnen Mitgliedern der Elite instrumen-

89 Zu Plutarchs Kenntnissen über Athen Podlecki 1988, vgl. auch Swain 1997: 175–187. Zu Plutarchs Quellen zur klassischen Zeit und insb. seinen Umgang mit den verfassungstheoretischen Schriften des Aristoteles Schettino 2014: 430–433 – wie sie deutlich macht, bezog sich Plutarch ausdrücklich im dokumentarischen Sinne auf Aristoteles, um die jeweiligen Zeitkontexte zu schildern; wenn er aber in der Bewertung eines historischen Akteurs anderer Meinung war, dann lehnte er Aristoteles’ Standpunkt zugunsten seines eigenen moralischen Narrativs ab. Vgl. auch Geiger 2017: 120–121.

90 Zu Plutarchs Sicht Athens als Zentrum des Platonismus Bowersock 1969: 17–18. Generell zu Plutarchs „Athenocentric Classicism“ Ma 2018: 291–295.

91 Vgl. Bowie 1970. Außerdem Spwaforth 1994. Die Behandlung der Perserkriege durch Plutarch bespricht Marincola 2010.

92 Vgl. Sirinelli 2000: 85.

93 Siehe Plut. *Praec. ger. reipub.* 814B–C. Dazu Marincola 2010: 121.

94 Zur *paideia* als wichtiger Folie der Interpretation (v. a. der römischen Helden) siehe Pelling 2014: 150, ebenso Geiger 2014: 297–298. Eine idealtypische, kulturvergleichende Analyse anhand Plutarchs Biographien unternimmt Swain 1995.

talisiert werden konnten. Seinem Gesellschafts- sowie Geschichtsbild lag dabei insgesamt eine deutlich bipolare Sichtweise zugrunde, die zwischen Elite und Demos unterschied – wobei den elitären Schichten die Aufgabe zukam, die irrationalen Impulse des Volkes in Zaum zu halten sowie anzuleiten.⁹⁵

3.3.1 Aristeides

Die chronologisch am weitesten in der historischen Zeit zurückliegenden Träume werden von Plutarch im *Aristeides* behandelt. Plutarch, der Aristeides den älteren Cato gegenüberstellt, beginnt die Parallelbiographie nicht mit einem programmatischen Proömium, sondern mit einer Quellendiskussion, die der Frage gewidmet ist, ob die Familie des Aristeides begütert gewesen sei oder nicht.⁹⁶ Dies gibt für die Schilderung des politischen Aufstiegs und auch der Haltung des Aristeides den Hintergrund ab, wobei für Plutarch zwei Aspekte eine hervorgehobene Bedeutung haben: Zum einen das agonale Prinzip des Wettstreits mit dem einflussreichen Politiker Themistokles, das sich sowohl auf innen- wie später auch außenpolitischer Ebene zeigte, und zum anderen das große Gerechtigkeitsempfinden des Aristeides.⁹⁷ Letzterer Aspekt wird dabei zum Kernpunkt des in der Biographie ausgebreiteten moralischen Diskurses, der einen überzeitlichen Geltungsanspruch postuliert: Denn einzig die Gerechtigkeit ist es,⁹⁸ die nach Plutarch die Menschen von allen göttlichen Tugenden durch Schulung der Vernunft erreichen können.⁹⁹ Dies ist insofern signifikant, als Aristeides selbst nicht nach militärischem Ruhm strebte, und von Plutarch als selbstloser Anführer dargestellt werden kann, dem es, nach dem Einfall der Perser, einzig um die Rettung seines Heimatlandes ging.¹⁰⁰

Dieser letztgenannte Aspekt spielte in der Feldschlacht von Plataiai (379 v. Chr.), bei der Aristeides als Befehlshaber des attischen Kontingents auftrat, die entscheidende

⁹⁵ Siehe Stadter 2014: 25. Vgl. auch Duff 1999: 308–309. Grundsätzliche Überlegungen auch bei Sirinelli 2000: 320–329 sowie de Blois 1992.

⁹⁶ Vgl. Plut. *Arist.* 1. Vgl. Marincola 2021: 92–93.

⁹⁷ Siehe Plut. *Arist.* 2–4. Dazu Morris 2022: 137.

⁹⁸ Aristeides galt in der Tradition als außerordentlich „gerecht“ und Plutarch schließt sich dieser Traditionslinie an. Vgl. dazu die berühmte Episode des Ostrakismos Plut. *Arist.* 7,5–6 sowie Plut. *Them.* 21,2–3. Die Quellenlage ist insgesamt gesehen dürtig; auch bei Herodot, auf den die Würdigung der Person zurückzugehen scheint (Hdt. 8,79,1), spielt Aristeides keine hervorgehobene Rolle. Ein ambivalentes Bild findet sich in Aristot. *Ath. Pol.* 23,3–24,1. Für eine Diskussion Morris 2022: 133–137. Außerdem generell Flacelière/Chambry 1969b: 3–15 sowie Oudot 1997.

⁹⁹ Vgl. Plut. *Arist.* 6 mit Flacelière/Chambry 1969b: 207–208. Kritisiert werden v.a. machthungrige Herrscher, die nicht zuletzt durch militärische Erfolge umfassende Macht und unvergänglichen Ruhm erreichen wollen, die zwar ebenfalls göttliche Attribute darstellen, für den Menschen aber nicht erreichbar sind. Dieser Kommentar Plutarchs ließ sich, auch wenn er es nicht explizit macht, auf alle Zeiten und damit auch auf seine eigene Gegenwart anwenden.

¹⁰⁰ Siehe Plut. *Arist.* 8 und 11. Zum Gesamtkontext s. Schulz/Walter 2022a, 169–175 mit 2022b, 229–239.

Rolle.¹⁰¹ Pausanias, der spartanische König, war dabei der hauptverantwortliche Strategie. Die eigentliche Schlacht wird von Plutarch durch die ausführliche Beschreibung von Orakeln auf Seiten der Griechen gerahmt. Dabei greifen unterschiedliche Aspekte ineinander. Denn zum einen wird namentlich der Seher des griechischen Aufgebots genannt, Teisamenos von Elis, den Pausanias mitgeführt hatte und der für die Griechen den Sieg voraussagte, wenn sie nicht angriffen, sondern zunächst verteidigten. Wie Plutarch ausführt, erfolgte zugleich (oder auch zuvor) eine Anfrage des Aristeides in Delphi, auf welche die Pythia die Bedingungen eines attischen Sieges nannte: Diese umfassten sowohl Gebete und Opfer an verschiedene Gottheiten, Heroen sowie die Ausrichtung der Schlacht in der Ebene von Eleusis.¹⁰² Dies brachte Aristeides allerdings, wie Plutarch bemerkt, in eine Zwangslage, da die im Orakelspruch genannten Kultplätze an unterschiedlichen Orten waren, die bezeichneten Heroen allesamt zum Stamm der Plataier gehörten und noch dazu der Krieg in das eigene attische Territorium verlegt werden müsse.¹⁰³

Es ist schließlich ein Traumgesicht, das der insgesamt durch Unsicherheit geprägten Situation die entscheidende Wende gibt:

Da träumte dem Feldherrn der Plataier, Arimnestos, er würde von Zeus Soter gefragt, was die Griechen zu tun beschlossen hätten, und er hätte geantwortet: „Morgen, o Herr, werden wir das Heer nach Eleusis führen und dort mit den Barbaren kämpfen nach der Weisung des pythischen Orakels.“ Hierauf habe der Gott gesagt, sie täuschten sich durchaus: hier im Gebiet von Plataiai sei der vom Orakel bezeichnete Ort, und wenn sie suchten, würden sie ihn finden. Nachdem Arimnestos das ganz deutlich geträumt hatte, rief er beim Erwachen schnellstens die ältesten und erfahrensten Bürger zusammen, besprach und beriet die Sache mit ihnen und ermittelte, dass nahe bei Hysiai am Fuße des Kithairon ein uralter Tempel liege, genannt Tempel der Eleusinischen Demeter und der Kore.¹⁰⁴

Daraufhin besichtigte Aristeides die genannte Stelle und erkannte, wie strategisch günstig sie für die griechische Phalanx und wie nachteilig sie für die persische Kaval-

¹⁰¹ Vgl. Morris 2022: 138–139.

¹⁰² Dazu Marincola, der die Unterschiede zu Herodot klar herausarbeitet und argumentiert, dass Plutarch eine Quelle verwendet haben muss, die an dieser Stelle die Rolle Athens – gegenüber Pausanias und den Spartanern – unterstrich (2012: 103).

¹⁰³ Plut. *Arist.* 11,2–5. Dass dies in Übereinstimmung mit den anderen griechischen Kontingenten, die bereits einen anders lautenden Seherspruch erhalten hatten, geschehen musste, wird nicht explizit genannt, ergibt sich aber aus der Situation.

¹⁰⁴ Plut. *Arist.* 11,5–6: ἐνθα τῶν Πλαταιέων ὁ στρατηγὸς Ἀρίμνηστος ἔδοξε κατὰ τοὺς ὕπνους ὑπὸ τοῦ Διὸς τοῦ Σωτῆρος ἐπερωτώμενον αὐτόν, ὃ τι δὴ πράττειν δέδοκται τοῖς Ἑλλήσιν, εἰπεῖν, ‘αὐρίον εἰς Ἑλευσῖνα τὴν στρατιὰν ἀπάξομεν, ὧ δέσποτα, καὶ διαμαχοῦμεθα τοῖς βαρβάροις ἐκεῖ κατὰ τὸ πυθόχρηστον.’ τὸν οὖν θεὸν φάναι διαμαρτάνειν αὐτοὺς τοῦ παντός· αὐτόθι γὰρ εἶναι περὶ τὴν Πλαταιικὴν τὰ πυθόχρηστα καὶ ζητοῦντας ἀνευρήσειν. τούτων ἐναργῶς τῷ Ἀριμνήσῳ φανέντων ἐξεγρόμενος τάχιστα μετεπέμψατο τοὺς ἐμπειροτάτους καὶ πρεσβυτάτους τῶν πολιτῶν, μεθ’ ὧν διαλεγόμενος καὶ συνδιαπορῶν εὗρεν, ὅτι τῶν Ὑσιῶν πλησίον ὑπὸ τὸν Κιθαιρῶνα ναός ἐστιν ἀρχαῖος πάνυ Δήμητρος Ἑλευσινίας καὶ Κόρης προσαγορευόμενος. Siehe Sansone 1989: 189–190; Manes/Mazzei/Ciccone 2011: 193–195.

lerie sein würde. Zugleich beantragte Arimnestos, die Grenzen der Plataier gegenüber Attika aufzuheben, sodass die Athener gemäß des Orakels auf eigenem Boden kämpfen könnten – ein Entschluss, der von Plutarch besonders gerühmt und als fester Bestandteil der kulturellen Erinnerung an dieses für alle Griechen bedeutende Ereignis ausgezeichnet wird.¹⁰⁵

Der Traum des Arimnestos eignete sich zweifelsohne gut, um den strategischen Entscheidungsprozess am Vorabend der Schlacht narrativ auszugestalten.¹⁰⁶ Die eigentlichen Aushandlungsmechanismen, die für die Wahl des Standortes, der Strategie im Kampf und auch für die Schlachtordnung unerlässlich waren und die wegen der aus unterschiedlichen Kontingenten (mit eigenen Befehlshabern) zusammengesetzten Truppe, sicherlich nicht einmütig, sondern kontrovers und bisweilen konfliktiv geführt wurden,¹⁰⁷ wurden so im Nachhinein auf eine anders geartete Kommunikationssituation verlagert: Es sind die divinatorischen Praktiken und Deutungen, die den Rahmen des Entscheidungsprozesses abgeben. Dabei ist die Schilderung von einer klaren Abfolge gekennzeichnet, die nicht nur unterschiedliche Arten der Divination nennt – zunächst den Seher, dann das Orakel von Delphi und schließlich den Traum des Arimnestos – sondern zugleich durch eine, was die jeweiligen genannten göttlichen Autoritäten anbelangt, Hierarchie geprägt ist: Während beim Seher kein spezifischer Gott genannt ist, ist im Falle des Orakels von Delphi Apollon angesprochen und im Traum tritt der oberste Gott, Zeus, in seiner Rolle als Retter („Soter“) auf. Dies bedeutet nicht, dass Plutarch gleichsam einer divinatorischen Praktik den Vorzug vor einer anderen einräumt, aber die Abfolge ist insofern aufschlussreich, als über die Beschreibung der angewandten mantischen Techniken jeweils der zuvor erfolgte Ratsschlag (einschließlich der ihm zugrundeliegenden Interpretation der betrachteten oder konsultierten Medien) kommentiert wird. So ist das Orakel in seinen reichhaltigen topographischen Bezügen weitaus komplexer gestaltet als der Spruch des Teisamenos, der für ein Verharren der griechischen Kontingente plädierte. Gleichzeitig bietet der Traum einen direkten Kommentar zu der Interpretation des für Aristeides nur schwer zu durchdringenden Orakels – Zeus Soter gibt unmissverständlich zu verstehen, dass der Orakelspruch falsch interpretiert wurde, was nicht nur die bereits erfolgten Aushandlungsprozesse in ein neues Bild rückt, sondern zu neuen Interpretationsversuchen Anlass gibt. Aristeides ist bezeichnenderweise derjenige, der im Anschluss an die Kämpfe den Beschluss, einen Kult für Zeus Eleutherios zu stiften und die Gefallenen zu ehren, einbrachte – der Traum spielt in diesem Kontext keine Rolle; mögliche aitiologische Bezugnahmen sind aber durchaus denkbar.¹⁰⁸

Plutarch bildet damit eine höchst komplexe, mehrfach ineinander verschachtelte Kommunikationssituation mit den Göttern ab. Eine direkte Vorlage hatte er dafür wohl

¹⁰⁵ Plut. *Arist.* 11,9 mit Flacelière/Chambry 1969b: 210.

¹⁰⁶ Zu Arimnestos s. Hdt. 9,72; außerdem Manes/Mazzei/Ciccone 2011: 194.

¹⁰⁷ Siehe dazu Plutarchs Hinweis auf den Streit, der zwischen den Athenern und Tegeaten um den Platz in der Schlachtordnung herrscht (*Arist.* 12,1–2).

¹⁰⁸ Siehe Plut. *Arist.* 21,1.

nicht – Herodot etwa bezog sich einzig auf die Vorhersage des Teisamenos von Elis,¹⁰⁹ die Plutarch fast wörtlich wiedergibt.¹¹⁰ Das Besondere ist freilich nicht nur, dass mehrere Konsultationsmechanismen aufgezeigt werden, sondern dass dem Traum des Arimnestos die größte Bedeutung innerhalb der Entscheidungsfindung zugeschrieben wird.¹¹¹ Der Traum selbst hat dabei narratologisch gesehen eine erklärende sowie richtungsweisende Funktion¹¹² – er ist, anders als das Orakel, nicht opak; dennoch muss der durch Zeus gegebene Ratschlag erst kollektiv diskutiert werden, um durch gemeinsames Überlegen und Erinnern auf die erhoffte Lösung zu kommen. Es sind hier die gemeinschaftlich geteilten Aushandlungsprozesse, die hervorgehoben werden sollen und die auf das einheitliche Handeln im Angesicht höchster Gefahr hinweisen: Es geht um die gemeinsame, panhellenische Sache, die im Anschluss dadurch bekräftigt wird, dass die Plataier ihre Grenzen aufheben. Dass auch in diesem Falle der Traum nicht dem Protagonisten der Biographie zuteilwird, sondern Arimnestos, der von Herodot nur einmal erwähnt wird,¹¹³ mag auf eine lokale Tradition hinweisen, die die Rolle der Plataier gegenüber dem großen Gewicht, das den Athenern und Spartanern in der Überlieferung zukam, aufwerten sollte – nicht zuletzt ist die hohe Zahl der genannten lokalen Heroen und Kultplätze auffällig.¹¹⁴

Obgleich die Verwendung einer lokalen Tradition aufgrund der Quellenlage nicht eindeutig belegt werden kann, verdeutlicht die narrative Ausgestaltung der Szene dennoch die kollektive Leistung *aller* am Kampf gegen die Perser beteiligten Griechen. Der Traum ist dabei besonders hervorzuheben, weil er nicht nur das Orakel erklärt, sondern weil durch die Erscheinung des Zeus Soter zugleich der siegverheißende Charakter der Botschaft unterstrichen wird.¹¹⁵ Die Verunsicherung, die sich aufgrund des opaken Orakelspruchs und der zunächst fehlgeleiteten Interpretation auf Seiten des Aristeides (und der Griechen) ergibt, wird dadurch aufgelöst und ein Impuls zu zielgerichtetem und letztlich strategischem Handeln gewonnen. Der durch den Traum ausgedrückte Gedanke, das Orakel in eine andere Richtung zu interpretieren und im kollektiven Gedächtnis zu forschen, welcher Ort durch den Spruch Apollons angezeigt worden sein könnte, wird ohne Zweifel als Weisung eines Gottes ausgegeben. Auffällig sind dabei allerdings auch die zugrundeliegenden kognitiven Prozesse, die an den bereits oben diskutierten Zusammenhang zwischen göttlicher Eingebung und

109 Zu ihm („probably the most successful seer of historical times“) generell Flower 2008: 14–15 und 40–42 (dort auch mit Bemerkungen zu seiner Rolle bei Herodot) sowie 94–95 und 177–178 (für eine Diskussion seines Agierens bei Plataiai).

110 Siehe Hdt. 9,36.

111 Kings Kommentar, dass der Traum lediglich gleichbedeutend für die Entscheidungsfindung sei, greift hier eindeutig zu kurz (2013: 86).

112 Vgl. Pelling 2010a: 319.

113 Vgl. Hdt. 9,72.

114 Vgl. Plut. *Arist.* 11,3. Siehe auch Sansone 1989: 189.

115 Dass ein Traum ein Orakel erklärt, ist äußerst selten. Vgl. Brenk, der Arimnestos allerdings (ohne weiteren Beleg) selbst als einen „Seher“ bezeichnet (1977: 230). Zu Zeus Soter siehe auch Brenk 1975: 340.

menschlichem Denken erinnern, die jedoch nur mit Blick auf die gemeinschaftliche Sinnsuche explizit gemacht werden. Der Traum ist – zusammengefasst mit den anderen Divinationsformen – ein kommunikatives Ereignis,¹¹⁶ das die Grundlage für den später errungenen Erfolg auf der Ebene von Plataiai bildet. Für Plutarch bildet die Episode einen Ausweis für den ‚gerechten‘ Aristeides, der zwischen den unterschiedlichen Akteuren (menschlichen wie auch göttlichen) zu vermitteln vermochte.

Während der Schlacht spielte die Vorzeichendeutung auf beiden Seiten eine Rolle.¹¹⁷ Bezeichnenderweise kam dabei den jeweiligen *manteis*, die die Tieropfer vornahmen und aus den Eingeweiden lasen, die größte Bedeutung zu – die Konsultation eines Orakels oder die Interpretation eines Traums war in den hektischen und zum Teil unübersichtlichen Kampfhandlungen nicht das Mittel der Wahl, um die gerade mit Blick auf die Moral der Truppen wichtigen siegesverheißenden Zeichen zu erhalten.¹¹⁸ Diese dramatische Zuspitzung der Ereignisse hilft vielleicht zu erklären, inwieweit der delphische Orakelspruch und der Traum des Arimnestos nach der Schlacht als Begründungen ins Feld geführt wurden, um die innerhalb des griechischen Heerlagers zunächst unterschiedliche verfolgten Strategien zu legitimieren. Da die Schlacht siegreich endete, konnten sich alle beteiligten Parteien auf ihre jeweiligen Sehersprüche und mantischen Praktiken zurückbeziehen, um das jeweilige Vorgehen zu begründen. Das sicherlich konfliktive Potential, das damit zugleich verbunden war, konnte mit Blick auf die allen Griechen gemeinsamen Bräuche und kultischen Abläufe eingedämmt werden, obgleich sich im Nachgang sicherlich Deutungskonflikte der beschriebenen Ereignisse ergaben, wobei die verschiedenen Gruppen (Spartaner, Athener, Plataier u. a.) versuchten, jeweils die Deutungshoheit für sich zu beanspruchen. Plutarchs *Aristeides*, der in vielen Punkten zwar Herodot folgt, aber an entscheidenden Stellen von ihm abweicht, gibt ein Abbild dieser Prozesse.¹¹⁹

Dass Plutarch keine Scheu hatte, Material in seine Darstellung einzubinden, das von den *Historien* abwich, verwundert ob der kritischen Einstellung des Boioters ge-

116 Zur bei Plutarch hervorgehobenen Rolle des Aristeides als Berater und Mahner, der in nahezu allen entscheidenden Schlachten die jeweiligen Befehlshaber unterstützt, siehe Marincola 2012: 92 und 107–110 (mit den Bezügen zum politischen Denken Plutarchs (sowie Morris 2022: 140 und 147–148 (zu der möglichen Selbstdarstellung des Aristeides)).

117 Vgl. Plut. *Arist.* 15,1.

118 Als diese zunächst ausblieben, machte sich Mutlosigkeit im Lager der Griechen breit, die darüber hinaus weiterhin uneins in der Wahl des Schlachtplatzes. Einzig die Spartaner, rund um den Oberbefehlshaber Pausanias, verharrten an der ursprünglichen Position – was letztlich dazu führte, dass die Perser mit ihrem Anführer Mardonios die Initiative suchten und die ausharrenden Lakedaimonier angriffen, die nicht zuletzt deswegen in große Not gerieten, weil zunächst der Seher keine guten Vorzeichen erkennen. Erst als die Perser schon in Schlagweite waren, erschienen die verlangten günstigen Zeichen und die Spartaner gewannen schnell die Oberhand, während die übrigen griechischen Kontingente ihnen von der Position des neuen Lagers aus zu Hilfe kamen. Für die Schilderung siehe Plut. *Arist.* 17–18. Vgl. Trampedach 2015: 162.

119 Für eine Diskussion auch Flower, der zugleich deutlich macht, dass Plutarch Herodot an einer entscheidenden Stelle der Schilderung des Opferritus missversteht (2008: 166). Zu den Konflikten zwischen Athenern und Spartanern nach Plataiai Plut. *Arist.* 20,1 mit Morris 2022: 138.

genüber Herodot nicht.¹²⁰ Gleichzeitig folgte er ihm aber in der Schilderung des zweiten Traums, der in *Aristeides* beschrieben wird. Es handelt sich dabei um die Vorhersage des Todes des persischen Anführers Mardonios,¹²¹ der auch in den *Moralia* aufgegriffen wird (s. 2.5.2).¹²² Beschrieben wird darin der Tempelschlaf eines Lyders, der von Mardonios zum Orakel des Amphiaraos geschickt worden war und der im Traum einen Diener des Gottes zu sich kommen sah. Als dieser den Lyder bat, wieder aus dem Tempel zu gehen, der Schlafende sich aber weigerte, warf der Diener ihm im Traum einen Stein an den Kopf, sodass der Träumende dachte, davon getötet zu werden, was schließlich auf den Tod des Mardonios bezogen wird.¹²³ Eine Interpretation an sich findet sich bei Plutarch nicht, da sich der Traum aus dem folgenden Ereignis selbst erklärt. Freilich wird nichts darüber gesagt, inwiefern der Traum vorher ausgedeutet wurde – einzig der einige Stellen zuvor gegebene Hinweis, dass Mardonios aufgrund ungünstiger Orakel vom Kampf zurückschreckte, mag ein Indiz dafür sein, dass ihm unter anderem dieses Traumgesicht zugetragen wurde.¹²⁴ Die Deutungsprozesse bleiben offen. Plutarch selbst schließt die Episode mit der Bemerkung, dass diese Ereignisse so berichtet würden,¹²⁵ dass man darin nicht von vornherein eine skeptische Haltung erkennen sollte. Letztlich ging es für ihn auch darum zu zeigen, dass er seine Informationen aus Quellen entnommen hatte, die den Zusammenhang der Ereignisse geschildert und ausgedeutet hatten. Den Traum sah er immerhin selbst als überlieferungswürdig an, was nicht zuletzt die Tatsache beweist, dass er sich in seinem Werk immerhin zweimal tradiert findet.

3.3.2 Themistokles

Die Traumbeschreibungen in *Aristeides* werden, wie eben geschildert, nicht explizit zur Charakterisierung einer der in der Biographie behandelten Figuren verwendet. Sie bleiben an die Erklärung von Ereignissen zurückgebunden. Dies verhält sich im ‚Leben‘ des Themistokles, einem der innenpolitischen Rivalen des Aristeides anders. Hier erhalten die Träume eine deutlich persönlichere Dimension, so wie sich auch die Biographie insgesamt durch einen prägnanteren Charakterbezug auszeichnet.¹²⁶ Ein

¹²⁰ Generell dazu Plut. *De Her. mal.* 854E–874C.

¹²¹ Zu seiner Rolle und Persönlichkeit siehe Wiesehöfer 2022.

¹²² Siehe Plut. *De def. or.* 411E–412B mit Hdt. 8,135. Vgl. Sansone 1989: 194.

¹²³ Plut. *Arist.* 19. Siehe auch Brenk zum bedrohlichen Charakter des Traums (1975: 342). Zur Situation Dillon 2017: 265. Siehe außerdem Weber zum Motiv des Todestraums und der besonderen Charakteristik Plutarchs (2000: 425–426).

¹²⁴ Siehe Plut. *Arist.* 15,3.

¹²⁵ Plut. *Arist.* 19,1: καὶ ταῦτα μὲν οὕτω γενέσθαι λέγεται.

¹²⁶ Für eine grundlegende Diskussion der Charakterzeichnung in *Themistokles* Martin 1961, der auch die eigenen Schwerpunktsetzungen Plutarchs im Vergleich mit Herodot und Thukydides, zwei seiner Hauptquellen, herausarbeitet. Das Verhältnis dieser beiden Autoren in der Darstellung des Themis-

Grund dafür mag sicher in der reichhaltigen Überlieferung zum Leben des Themistokles begründet sein,¹²⁷ dessen Name in der kulturellen Erinnerung einerseits mit seiner Verbannung aus Athen als Folge des Ostrakismos, andererseits aber auch mit dem für die Polis wegweisenden Flottenbauprogramm sowie mit der während der ‚Perserkriege‘ getroffenen, umstrittenen Entscheidung, Athen den Persern preiszugeben und stattdessen die letztlich siebringende Konfrontation zur See bei Salamis zu suchen, verbunden war. Ein Leitmotiv, das Plutarch früh vor seinen Rezipienten ausbreitet, ist die große Ambition des Themistokles,¹²⁸ die sich nicht zuletzt am Vorbild der Marathonkämpfer von 490 v. Chr. entzündet und die zum Ziel hat, es diesen großen Helden gleichzutun. Wie Plutarch formuliert:

Denn Themistokles war derart besessen von seiner Gier nach Ruhm, sein Ehrgeiz sehnte sich mit solcher Leidenschaft nach großen Taten, dass er, so jung er damals war, nach der Schlacht bei Marathon, als Miltiades’ Feldherrntat weitherum gepriesen wurde, ganz in sich gekehrt und in Gedanken verloren herumhing. Des Nachts floh ihn der Schlaf, er mied die gewohnten Trinkgelage, und als ihn die Freunde fragten, weshalb er sich so verändert habe, gab er zu Antwort: „Das Siegeszeichen des Miltiades lässt mich nicht schlafen“.¹²⁹

Plutarch entwickelt dabei werkitern, wie wir bereits diskutiert haben, ein Beziehungsgeflecht, das die Motive der Schlaflosigkeit oder des besessenen Träumens von einer Sache, auf besonders ambitionierte Persönlichkeiten überträgt (s. 2.4.1).¹³⁰ Dabei ist vor allem Theseus der entscheidende Bezugspunkt.¹³¹ Beide sind durch eine innere Ruhelosigkeit gekennzeichnet, die sie dazu antreibt, ihren jeweiligen Vorbildern nachzueifern und die Plutarch dazu verwendet, deren jeweiligen Tateneifer sowie ihr Streben nach Ruhm¹³² zu versinnbildlichen. Eine prognostische Dimension des Träumens (oder Schlafens) ist dabei nicht gegeben. Aber, wie Plutarch festhält, ist die innere

tokles diskutiert generell Blösel 2012; zu den Quellen siehe auch Flacelière/Chambry/Juneaux 1964: II 95.

127 Für eine Diskussion Frost 1980: 1–31.

128 Vgl. Plut. *Them.* 3 und 5,2. Vgl. Duff 2010: 49.

129 Plut. *Them.* 3,3–4: λέγεται γὰρ οὕτω παράφορος πρὸς δόξαν εἶναι καὶ πράξεων μεγάλων ὑπὸ φιλοτιμίας ἐραστής, ὥστε νέος ὢν ἐπὶ τῆς ἐν Μαραθῶνι μάχης πρὸς τοὺς βαρβάρους γενομένης καὶ τῆς Μιλτιάδου στρατηγίας διαβοηθείσης σύννους ὀρᾶσθαι τὰ πολλὰ πρὸς ἑαυτῷ καὶ τὰς νύκτας ἀγρυπνεῖν καὶ τοὺς πότους παραιτεῖσθαι τοὺς συνήθεις, καὶ λέγειν πρὸς τοὺς ἐρωτῶντας καὶ θαυμάζοντας τὴν περὶ τὸν βίον μεταβολήν, ὡς καθεύδειν αὐτὸν οὐκ ἐφ’ ἃ τὸ τοῦ Μιλτιάδου τρόπαιον. Siehe Frost 1980: 72–73 (u. a. zur Frage, ob Themistokles als junger Mann selbst bei der Schlacht von Marathon präsent war; ebenso dazu Flacelière/Chambry/Juneaux 1964: II 218). Außerdem Marr, der aufgrund der mehrfachen Nennung dieses Motivs in Plutarchs Werk anmerkt „Plutarch seems to have been fond of this anecdote“ (1998).

130 Allgemein zum Motiv der *philotimia* bei Plutarch siehe Frazier 2014: 491–498.

131 Nicht zuletzt liefert Plutarch in dessen Biographie einen expliziten Querverweis auf *Theseus*, sodass über diese selbstreferentielle Intertextualität implizit ein Vergleich der beiden attischen Helden ermöglicht wird. Plut. *Thes.* 6,7. Siehe oben Kap. 3.2 und Hawes 2014: 158. Eine Detailanalyse zu strukturellen Vergleichsaspekten mit der Vita des Camillus Duff 2010.

132 Dazu siehe Martin 1961: 331–332.

Unruhe des Themistokles auch dadurch bedingt, dass er der Meinung war, dass der Konflikt mit den Persern noch lange nicht ausgestanden sei und man sich auf einen neuen Waffengang rüsten müsse.¹³³

Diese Weitsichtigkeit des Themistokles wird von Plutarch als eine Form des prognostischen Denkens gekennzeichnet, die zwar semantisch gesehen, eine Nähe zur Divination erkennen lässt,¹³⁴ die aber auch durch einen rational abwägenden Verstand gekennzeichnet ist, der an anderer Stelle zur Geltung kommt. Denn Themistokles wird von Plutarch als ein Charakter gezeichnet, der sich der Beeinflussbarkeit des Demos und der Lenkbarkeit von Mehrheitsentscheidungen bewusst ist. Ein Mittel, um dies zu bewirken, ist der Bezug auf göttliche Weisungen und angebliche Vorzeichen. Plutarch charakterisiert sein Handeln folgendermaßen: „Da Themistokles keine Möglichkeit mehr sah, das Volk mit menschlichen Begründungen auf seine Seite zu ziehen, setzte er, wie die Dichter in der Tragödie, die Göttermaschine in Bewegung und versuchte mit Götterzeichen und Orakelsprüchen ans Ziel zu kommen.“¹³⁵ Die Beeinflussbarkeit der Volksmasse durch angebliche Wunderzeichen wird von Plutarch dabei wiederholt aufgegriffen.¹³⁶ Themistokles ordnete den politischen (sowie persönlichen) Erfolg über

¹³³ Vgl. Plut. *Them.* 3,4. Dazu Martin 1961: 329 sowie Flacelière/Chambry/Juneaux 1964: II 93 (mit Thuk. 1,138,3); außerdem Marincola 2010: 126 (mit dem Kontrast zu Hdt. 8,144).

¹³⁴ Dazu Dillery 2005: 212.

¹³⁵ Plut. *Them.* 10,1: ἐνθα δὲ Θεμιστοκλῆς ἀπορῶν τοῖς ἀνθρώποις λογισμοῖς προσάγεσθαι τὸ πλῆθος, ὥσπερ ἐν τραγωδίᾳ μηχανὴν ἄρας, σημεῖα δαίμονια καὶ χρησμούς ἐπήγεν αὐτοῖς. Plutarch spielt damit nicht zuletzt auf die aus Herodots *Historien* berühmt gewordene, zweifache Konsultation des delphischen Orakels durch die Athener an, infolge deren sie von der Pythia den Rat erhielten, ihr Heil hinter einer „hölzernen Mauer“ (ξύλινον τεῖχος) zu suchen (vgl. Hdt. 7,141–144; dazu auch Flacelière/Chambry/Juneaux 1964: II 221). Während Herodot diese Konsultation sehr ausführlich schildert und auch auf die Deutungsprozesse innerhalb Athens Bezug nimmt, in deren Verlauf Themistokles zwar einen wichtigen Einfluss gewinnt, aber keineswegs als der alleinige Wortführer erscheint, vertritt Plutarch eine Position, wonach Themistokles der entscheidende Antriebsfaktor war und das Orakel als eine von mehreren Strategien instrumentalisierte, um seinen eigenen Willen durchzusetzen und die Mehrheit auf seine Seite zu ziehen. Mossman charakterisiert Plutarchs Themistokles entsprechend als „trickster-figure“ (2014: 439). Siehe auch Eidinow 2013: 30 mit FN 59 und Timotin 2022: 32. Frost (1980) weist auf die Bezüge zu Hdt. 8,41 hin.

¹³⁶ Siehe Plut. *Them.* 13. Exemplarisch ist dabei auch die Schilderung des Auslaufens der attischen Flotte: Während der Seher Euphrandites die notwendigen kultischen Opfer vollzog, loderte das Feuer besonders stark in dem Moment auf, als drei prächtig gekleidete Kriegsgefangene vorgeführt werden (und noch dazu von der rechten Seite ein Niesen zu vernehmen ist); der Seher empfahl daraufhin die rituelle Opferung der Gefangenen. Obgleich Plutarch nicht weiter auf das Kalkül des Themistokles eingeht, bleibt der Eindruck, dass er den Vorgang hätte verhindern können, dass er aber zugleich um den Nutzen wusste, den die Zufriedenstellung des einfachen Volkes – speziell mit Blick auf die Moral vor einer entscheidenden Schlacht – mit sich bringen konnte. Gerade angesichts der zuvor von Plutarch ausgeführten Strategie des Themistokles, ist es nicht fehlgeleitet, wenn man die anschließend geäußerte Meinung, dass die Menge (οἱ πολλοί) in großer Gefahr die Zuflucht lieber in irrationalen Maßnahmen als vernunftgeleiteten Maßnahmen suchte, direkt auf die Einstellung des Themistokles – zumindest wie Plutarch sie einschätzte – bezieht. Er gibt als Quelle Phainias von Eresos, einen Schüler des Aristoteles, an. Dazu Flower: „Although this story is an invention (the historical context has been shown to be inaccurate), it just as clearly reveals what a seer was thought capable of doing as well as

das vernunftgeleitete Handeln.¹³⁷ Möglich wurde dies durch den irrationalen sowie leicht beeinflussbaren Demos, dem Plutarch auch in anderen Biographien äußerst skeptisch gegenüberstand. Vor der wankelmütigen Masse konnte der Umgang mit dem Göttlichen leicht in jene emotional aufgeladenen Extreme der Angst und des Übermutes ausarten – und deshalb begegnet uns Plutarchs Skepsis, was divinatorische Praktiken und Wunderzeichen angeht, dort am deutlichsten, wo die angeblichen Vorzeichen als Handlungsargument vor einer großen gesellschaftlichen Gruppe ins Feld geführt wurden. Dieser Aspekt kennzeichnete, wie wir auch weiter unten noch sehen werden, in vielerlei Hinsicht Plutarchs Umgang mit der Geschichte Athens – und aus seiner Sicht war es zugleich ein Faktor, der sie angesichts unterschiedlicher Gefahrenlagen verwundbar machte.

Die Beeinflussbarkeit des Demos zeigte sich nach Plutarch aber nicht nur in der Art und Weise, wie Themistokles seine politischen Pläne in die Tat umsetzte – sie offenbarte sich auch in Zusammenhang mit dem Ostrakismos, aufgrund dessen er Athen verlassen musste.¹³⁸ Freilich erkannte Plutarch, dass Themistokles seinen eigenen Anteil an diesen Entwicklungen hatte, die ihn nicht nur innenpolitisch der Kritik aussetzten, sondern ihn auch außenpolitisch der Missgunst seiner Gegner preisgab.¹³⁹ Als Themistokles in Kyme landete, kam er zunächst bei einem Gastfreund, Nikogenes, unter. In dieser für Themistokles äußerst bedrohlichen und durch Unsicherheit geprägten Situation wird ihm ein Traum zuteil, den Plutarch folgendermaßen schildert:

Themistokles hielt sich ein paar Tage bei ihm verborgen, bis eines Abends nach einem Opfermahl Olbios, der Erzieher des Nikogenes, in Verzückung geriet und in Ekstase ausrief: „Überlass der Nacht die Stimme, überlass ihr Rat und Sieg!“

the influence that he could wield“ (2008: 203–204). Außerdem Mossman 2014: 440. Forst hält es für möglich, dass die Omina, die mit der Schlacht bei Salamis zu tun hatten, Philochoros entnommen waren, der in seiner *Atthis* derartige Wunderzeichen beschrieb und sammelte (FGrH 328F 192) (1980: 150).

¹³⁷ Vgl. auch die Ausführungen in Roskam 2021: 115–116.

¹³⁸ Vgl. Plut. *Them.* 22,3. Wiederum wird die Abneigung Plutarchs gegen die insbesondere emotionale und nicht nach den Prinzipien der Vernunft handelnden Masse allzu deutlich. Dass die Athener Demokratie jene Tendenzen eher bestärkte, als sie einzudämmen, sah Plutarch zweifelsohne als einen Schwachpunkt. Plutarch schreibt diese Entscheidung dennoch hauptsächlich dem ‚Neid‘ der Bürger zu, wiewohl er den Ostrakismos als Mechanismus sieht, der letztlich nur dazu diene, diesem Gefühl Ausdruck und Erleichterung zu verschaffen. Wie Frost kommentiert, ist „Plutarch’s explanation of the decline and fall of the general (...) rather unsatisfying, lacking any analysis of political issues or vendettas pursued among the ruling families of Athens“ (1980: 186). Vgl. auch Duff 2010: 55–56. Zum Ostrakismos des Themistokles siehe die Überlegungen bei Barbato 2021.

¹³⁹ Siehe Plut. *Them.* 23,1–2 mit Flacelière/Chambry/Juneaux 1964: II 227. Denn Themistokles musste Athen nicht nur verlassen, sondern wurde aufgrund eines undurchsichtigen Streits mit (und wohl auch einer List des) Pausanias des Landesverrats angeklagt und befand sich anschließend auf der Flucht in den kleinasiatischen Raum, verfolgt nicht nur von Griechen, die seiner habhaft werden wollten, sondern auch von Untergebenen des persischen Großkönigs. Zum Kontext siehe Cawkwell 2011.

Als sich Themistokles bald darauf zum Schlaf niederlegte, sah er einen Traum: Eine Schlange ringelte sich ihm um den Leib und kroch zu seinem Hals empor. Als sie sein Gesicht berührte, verwandelte sie sich plötzlich in einen Adler, der die Schwingen um ihn breitete und ihn hoch in den Lüften weit hinwegtrug. Dann erschien ein goldener Heroldstab, auf diesen stellte ihn der Adler fest und sicher hin – und die lähmende, wirre Angst war miteins von ihm genommen.¹⁴⁰

Die Schilderung der Szene ist, wie auch der letzte Satz deutlich macht, einerseits emotionsbeladen – sie erinnert an die in den *Moralia* thematisierten Ansichten bezüglich der inneren Gefühle eines Träumers und der Widerspiegelung der persönlichen Ängste in Traumbildern. Andererseits wird dies von Plutarch nicht kommentiert und die Situation ist zusätzlich durch die Erwähnung des Opfermahls kultisch gerahmt. Die plötzliche Äußerung des Olbios erinnert in ihrer Unmittelbarkeit an die Schilderung jener göttlichen Impulse, die sich in der menschlichen Seele zu Gedanken und Worten formen und hilft zugleich die Signifikanz des in der Nacht folgenden Traumgesichts hervorzuheben. Es handelt sich dementsprechend bezüglich des semantischen Gehalts um einen symbolisch verschlüsselten Traum, in dem sich eine Tiermetamorphose vollzieht und der Träumer außerdem mit Hilfe des Adlers fliegt.¹⁴¹ Letzterer Aspekt kontrastiert den anfänglichen, durch die Schlange angezeigten chthonischen Gehalt der Szene.¹⁴² Wie bereits erwähnt, kann eine bewusste Verwendung von Traumdeutungs-

140 Plut. *Them.* 26,2–3: παρὰ τούτῳ κρυπτόμενος ἡμέρας ὀλίγας διέτριψεν· εἴτα μετὰ τὸ δεῖπνον ἐκ θυσίας τινος Ὀλβιος ὁ τῶν τέκνων τοῦ Νικογένοῦς παιδαγωγὸς ἔκφρων γενόμενος καὶ θεοφόρητος ἀνεφώνησεν ἐν μέτρῳ ταυτί·

νυκτὶ φωνήν, νυκτὶ βουλήν, νυκτὶ τὴν νίκην δίδου.

καὶ μετὰ ταῦτα κοιμηθεὶς ὁ Θεμιστοκλῆς ὄναρ ἔδοξεν ἰδεῖν δράκοντα κατὰ τῆς γαστρὸς αὐτοῦ περιελιττόμενον καὶ προσανέρποντα τῷ τραχήλῳ· γενόμενον δ' ἄετόν, ὡς ἦψατο τοῦ προσώπου, περιβαλόντα τὰς πτέρυγας ἑξάραι καὶ κομίζειν πολλήν ὁδόν, εἴτα χρυσοῦ τινὸς κηρυκείου φανέντος, ἐπὶ τούτῳ στῆσαι βεβαίως αὐτὸν ἀμχανοῦ δείματος καὶ ταραχῆς ἀπαλλαγέντα. Dazu Frost 1980: 212–213. Außerdem Marr, der bezogen auf Olbios' Ausruf anmerkt: „The point of the utterance is that Themistocles will find good counsel in the night to come, through the dream he is going to have; and Olbious' ecstatic trance itself guarantees that the dream-omen will be one which genuinely comes from the gods“ (1998: 148).

141 Zur Tiersymbolik allgemein Romero-González 2021: 47. Zu Metamorphosen in Träumen allg. Buxton 2009: 140–143.

142 Dazu vgl. Artem. 2,13,1–5. In seinem Traumbuch legt Artemidor den Traum einer um den Körper gewundenen Schlange negativ aus, unterscheidet ansonsten aber zwischen unterschiedlichen Schlangentypen. Große Schlangen symbolisieren demnach mächtige Männer, aber auch die Zeit. Eine Verwandlung einer Schlange in ein anderes Tier wird von Artemidor nicht behandelt, wohl aber die Verwandlung in einen Menschen, was einen Heroen symbolisiert (4,79). Der Adler ist in seinem symbolischen Gehalt, anders als es die Reaktion des Themistokles zunächst nahelegt, Artemidor zufolge ambivalent: Denn zum einen ist der Griff des Adlers am Kopf tödlich, zum anderen ist es eine kulturelle Konvention, tote Menschen auf dem Rücken von fliegenden Adlern darzustellen (2,20,2). Auf der anderen Seite sei die gleiche Situation für arme Menschen ohne Geldmittel positiv, denn ein Reicher wird sich ihrer annehmen, vor allem nachdem sie ins Ausland gereist sind. Artemidor standen womöglich hauptsächlich die Szenen der Apotheosen verstorbener Kaiser vor Augen. Siehe Hammond/Thonemann 2020: 259. Das letzte Element, der Heroldstab, wird von Artemidor zwar nicht eigens

literatur durch Plutarch nicht belegt werden und es ist in diesem Fall auch unklar, ob der geschilderte Traum einem Quellenautor entnommen war, der sich mit der spezifischen Symbolik von Träumen auseinandergesetzt hatte.¹⁴³ Dass der Traum aber unabhängig davon durch eine reiche, auf die Lebenssituation des Themistokles bezogene Symbolik gekennzeichnet ist, wird deutlich: Das Aufzeigen der persönlichen Angst des Themistokles ist hier einerseits hervorzuheben,¹⁴⁴ da Plutarch darauf hinweist, dass der Traum eine erleichternde Funktion hatte. Andererseits eröffnen die Traumsymbole vielfache Bezüge auf die Wachwelt: Wie etwa Finn gezeigt hat, spielt die Schlangensymbolik in Plutarchs Biographie des Themistokles eine wichtige Rolle und die Autorin hält es durchaus für möglich, dass er selbst sie als Symbol verwendet hatte.¹⁴⁵ Der Adler wiederum kennzeichnete die Standarte des persischen Großkönigs,¹⁴⁶ während der Heroldstab auf den bevorstehenden Kontakt des Themistokles mit dessen Königshof und die dortige, gefestigte Situation hinweisen mochte, die ihm Sicherheit versprechen würde.¹⁴⁷ Die Metamorphose, die im Traum beschrieben wird, ließe sich dementsprechend dahingehend deuten, dass sich Themistokles in einer liminalen Übergangssituation befindet, die ihn zum einen von Griechenland nach Asien führt und ihn zum anderen auch politisch gesehen die Fronten wechseln lässt.¹⁴⁸ Die starke Symbolkraft, die dem Traum insgesamt eigen ist,¹⁴⁹ und seine Platzierung im Kontext der für Themistokles prekären Situation der Flucht,¹⁵⁰ lassen ihn im Kontext der Biographie zu einem zentralen Ereignis werden, das auf den darauffolgenden Handlungsumschwung hindeutet, der Themistokles tatsächlich in den Dienst des Großkönigs führen wird.

Dass der Traum in diesem Kontext eine entscheidende Bedeutung hatte, wird von Plutarch einige Passagen später ausgeführt, wenn Themistokles sich nämlich vor dem Großkönig vorstellt. Als Grund für seine Audienz gibt er den Traum, den er im Haus des Nikogenes gehabt habe, ebenso wie einen Spruch, den er im Orakel des Zeus in Dodona erhalten habe.¹⁵¹ Artaxerxes entlässt ihn zwar zunächst, ohne ihm eine konkrete

behandelt, aber seine Assoziation mit dem Götterboten Hermes beinhaltete ebenfalls Konnotationen des Reisens (vgl. Artem. 2,37,9).

143 Phainias von Eresos wird dabei als eine mögliche Quelle angenommen. Siehe ausführlich Bodin 1915. Außerdem Frost 1980: 209–210 und 218.

144 Vgl. Brenk 1975: 343.

145 Oder dass er zumindest im kulturellen Gedächtnis Athens aufgrund seines zwiespältigen Charakters als ‚Schlange‘ präsent blieb. Siehe generell Finn 2020.

146 Vgl. Xen. Kyr. 6,4,11. Flacelière/Chambry/Juneaux 1964: II 29; Brenk 1977: 223.

147 So auch Marr 1998: 148.

148 Artemidor widmete Träumen, in denen es um Transformationen aller Art ging (er unterschied etwa ‚quantitative‘ von ‚qualitativen‘ Aspekten), große Aufmerksamkeit – Verwandlungen in Tiere richteten sich vom symbolischen Gehalt her jeweils nach den naturgemäßen Merkmalen des entsprechenden Tiers (Artem. 1,50).

149 Zur Deutung auch Pelling 2010a: 322–323.

150 Darauf weist v. a. Dodson hin, der den Traum auf die Durchführung der Flucht bezieht (2009: 105).

151 Siehe Plut. Them. 28,3. Während Plutarch nichts darüber sagt, dass Themistokles den ihm zuteil gewordenen Traum selbst interpretiert hat, führt er eine persönliche Deutung des Themistokles be-

Antwort zu geben, wie Plutarch aber schildert, war er ob des Erscheinens des Themistokles höchst erfreut – so erfreut, dass er sogar im Schlaf dreimal vor Freude gerufen haben soll: „Der Athener Themistokles ist in meiner Hand!“¹⁵² Wiederum findet sich hier eine Emotion – nämlich der Freude – die im Kontext des Schlafens (und womöglich des Träumens) ausgedrückt wird, womit Plutarch ihr eine besondere Prägnanz verleiht, freilich eine, die einzig auf die charakterimmanenten Motive und Handlungsabsichten hinweist, aber narratologisch anders zu betrachten ist als die geschilderten symbolischen Träume. Die zuletzt beschriebene Szene ist aber immerhin insofern bemerkenswert, als sie die einzige derartige Situation ist, die Plutarch im Kontext des persischen Königshofs wiedergibt (abgesehen von einem dann allerdings symbolischen Traum in *Alexander*) (s. 3.4.1).

Obgleich Themistokles' eigene Einstellung zur Traumantik offenbleiben muss, verbindet Plutarch mit ihm jedenfalls an entscheidender Stelle einen weiteren Traum. Bereits in persischem Dienste stehend, wird ihm, als er im Auftrag des Großkönigs im oberphrygischen Küstengebiet unterwegs ist, ein Traum zuteil, der ihn vor großer Gefahr warnt – denn dem lokalen Satrap, Epixyes, missfiel die neue starke Stellung des Themistokles und er hatte einige Pisidier aufgefordert, ihm am Dorf Leontokephalon aufzulauern:

Allein, wie er einmal über die Mittagsstunde eingenickt war, erschien ihm im Traum die Göttermutter und sagte: „Meide des Löwen Haupt, Themistokles, damit du nicht zwischen die Pranken des Löwen gerätst! Ich aber verlange für meine Warnung deine Tochter Mnesiptolema von dir. Sie soll meine Dienerin werden!“¹⁵³

Themistokles folgt der Warnung der Kybele und wählt eine andere Route. Zwar holen die Pisidier ihn ein, können aber von dem gewarnten Tross des Themistokles gefangen genommen werden, woraufhin er in Magnesia der Göttin einen Tempel stiftet und, wie gelobt, seine Tochter zu deren Priesterin macht.¹⁵⁴ Dies ist auf die Erscheinung der Göttermutter zurückzuführen.¹⁵⁵ Dass die Episode auf lokale Traditionen, die mit der

züglich des Orakelspruchs an. Die Passage legt nahe, dass Themistokles – in Einklang mit dem Orakel – den Traum für sich so auslegte, dass er in den Dienst des Großkönigs eintreten sollte. Die Audienz vor dem Großkönig Artaxerxes war in der historischen Literatur zu einem dramatisch ausgestalteten Ereignis geworden; bei Thukydides geht der Audienz ein Brief voraus (Thuk 1,137,4–138,2). Vgl. Frost 1980: 215–219. Zum Orakelbesuch Marr 1998: 151.

152 Plut. *Them.* 28,4: ἔχω Θεμιστοκλέα τὸν Ἀθηναῖον.

153 Plut. *Them.* 30,1: τῷ δὲ λέγεται καθεύδοντι μεσημβρίας τὴν μητέρα τῶν θεῶν ὄναρ φανείσαν εἰπεῖν· ὧ Θεμιστόκλεις, ὅστέρεϊ κεφαλῆς λέόντων, ἵνα μὴ λέοντι περιπέσης, ἐγὼ δὲ ἀντὶ τούτου σε αἰτῶ θεράπειναν Μνησιπτολέμαν· Dazu Marr 1998: 155–156.

154 Siehe Plut. *Them.* 30,3. Vgl. auch Strab. 16,140.

155 Artemidor weist ihr keinen besonders herausgehobenen Rang zu, bringt ihr Erscheinen in symbolischen Träumen aber mit der Aufdeckung von Geheimnissen sowie Trauer und Unruhe zusammen (2,39,4). Da sich der symbolische Gehalt der geschilderten Szene in Grenzen hält, wären diese Elemente sicherlich in der Deutung wenig signifikant gewesen.

Weihung des Tempels in unmittelbarem Zusammenhang standen,¹⁵⁶ zurückgeht, ist mehr als wahrscheinlich.¹⁵⁷ Dieses leitmotivische Beziehungsgefüge, das von Plutarch an diesen Stellen ausgeführt wird, hilft Themistokles' liminale Position zwischen seiner gegenwärtigen Stellung und seiner Vergangenheit zu versinnbildlichen. Denn dass er sich auch in seiner neuen Tätigkeit für den persischen Großkönig keinesfalls sicher fühlen konnte, darauf verwies der Orakel-Traum in aller Deutlichkeit. Die Warnung der Göttin ist angesichts der Situation und der verwendeten Semantik (Leontokephalon – ‚Löwenhaupt‘) eindeutig.¹⁵⁸

Im Kontext der Darstellung wirkt der Traum, darauf hat etwa Pelling hingewiesen, noch nach: Denn Themistokles selbst erfüllte seine Aufgaben nicht mehr mit vollem Einsatz für die persische Sache und zog es schließlich vor, durch eigene Hand zu sterben, als weiter Verrat an seiner eigenen ruhmreichen Vergangenheit zu üben.¹⁵⁹ Der Traum weist zwar nicht direkt auf diesen bevorstehenden Entschluss und damit auf den Tod hin; in der Art und Weise, wie die Ereignisse aber narrativ verdichtet werden, unterstreicht er dennoch die immer präsente Unsicherheit durch die Themistokles' zweite Lebenshälfte geprägt war und von der er sich, trotz der vermeintlichen göttlichen Vorzeichen, nie frei machen konnte. Pelling argumentiert dementsprechend, dass der Traum Themistokles nicht einzig vor der eingeschlagenen Route auf seiner Reise warnen sollte, sondern dass er weit über diese lokalen Bezüge hinausreichende Konnotationen aufweist, die das Motiv des Löwen aus dem zuvor geschilderten Traum aufgreift und so zu Vorsicht vor dem persischen Machtapparat insgesamt auffordert: „The ambivalence of such a dream is appropriate to the delicate position that Themistocles occupies, and the difficulties he has in reading the royal signals aright. It also points to the way that a dream may have a longer forward reach than one might think,

156 Siehe dazu Frost: „There is little to say about this chapter (30,1–6). It is one unified story and is, in fact, almost certainly a foundation-legend that was told to anyone who inquired at the temple of the Dindymian Mother of the Gods (Anatolian Cybele-Cybebe) at Magnesia while it still existed“ (1980: 223). Dodson sieht in der Weihung des Kults ebenfalls die eigentliche Bedeutung des Traums (2009: 30–31 und 106–107). Siehe auch Harris 2009: 27.

157 Wie Plutarch weiter schreibt, entdeckt er kurz darauf in Sardes eine überlebensgroße Mädchenfigur (*kore*) aus Erz im Tempel der Göttermutter, die er einst in Athen hatte anfertigen lassen und die im Zuge der Perserkriege von den Angreifern geraubt worden war. Vgl. Plut. *Them.* 31,1–2. Themistokles erbittet vom lokalen Satrapen zwar deren Herausgabe und Rücksendung nach Athen, bringt sich dadurch aber selbst in Gefahr. Dieser ‚Tauschhandel‘ spiegelt zugleich – im übertragenen Sinn – jenen anderen, mit der Göttermutter vereinbarten ‚Tausch‘. Frost sieht keine möglichen Bezüge zu Athen: „If there is any truth in the story at all, it must be that Themistocles asked that the *kore* in the Metroon be released in order that she might be dedicated to the Mother in the temple he was going to build at Magnesia“ (1980: 225). Siehe außerdem Marr 1998: 157.

158 Die Symbolik des Löwen verweist aber gleichzeitig zurück auf Kybele, die grundsätzlich mit diesem Tier assoziiert wurde. Siehe Will 1960 sowie Frost 1980: 223. Zum Ort Flacelière/Chambry/Juneaux 1964: II 230.

159 Vgl. Plut. *Them.* 31,4–5. Dazu Duff 2010: 57. Thukydides führte den Tod auf natürliche Ursachen zurück, weiß aber davon zu berichten, dass es auch Stimmen gab, die von einem Selbstmord berichteten (1,138,4).

and may carry implications and presage events beyond the most immediate and obvious.“¹⁶⁰ Obgleich es offenbleiben muss, inwieweit Plutarch diese über ein Ereignis hinausreichende Bedeutung intendiert hatte (zumal die Stiftung des Themistokles eigentlich den Abschluss der Episode bildet), weisen Pellings Ausführungen auf die Tragweite hin, die ein Traumnarrativ gerade in Rezeptionsästhetischer Hinsicht haben konnte und inwieweit es geeignet war, die Rezipienten für Bedeutungsebenen und Entwicklungen zu sensibilisieren, die den handelnden, beschriebenen Akteuren verborgen blieben. Werkimmanent spielt das Motiv des Löwen außerdem eine zentrale Rolle in der noch zu besprechenden Biographie des Perikles, dessen Mutter vor seiner Geburt von einem Löwen träumte¹⁶¹ – das Ende eines großen Strategen und die Geburt eines anderen bedeutenden Staatsmannes waren so auch über die Semantik der Träume verknüpft.

3.3.3 Kimon

Die Biographie Kimons trägt – gerade im Vergleich mit der des Themistokles –¹⁶² eher schemenhafte Züge,¹⁶³ die, wie manche Kommentatoren angemerkt haben, hauptsächlich dazu gedient haben mochten, ein passendes Vergleichsmodell zum Leben des Lucullus zu finden¹⁶⁴ – und nicht etwa auf einer lückenhaften Überlieferungssituation beruhen.¹⁶⁵ Andere haben diesen Text Plutarchs jedoch weitaus weniger abwertend und beiläufig beurteilt.¹⁶⁶ Mossman etwa hat auf die kunstvolle und in den intratextuellen Bezügen komplexe Struktur des *Kimón* aufmerksam gemacht, wobei nicht zuletzt den in der Biographie beschriebenen Träumen eine nicht unwichtige Rolle zu-

¹⁶⁰ Pelling 2010a: 324.

¹⁶¹ Plut. *Per.* 3,2.

¹⁶² Zu den Bezügen zwischen Themistokles und Kimon generell Vanotti 2020.

¹⁶³ Die Quellenproblematik hat zuletzt Zaccarini herausgearbeitet (2017: 15–26), dem es dennoch gelingt, eine detaillierte Geschichte vom Ende der Perserkriege bis 450 v. Chr. zu schreiben. Zur Forschungsgeschichte Stein-Hölkeskamp 1999: 145–149 (mit einer ausführlichen Diskussion der Rezeption Kimons nach dessen Tod, Stein-Hölkeskamp 1999: 150–154).

¹⁶⁴ Diese Meinung geht sicherlich auf das Proömium zurück, in dem Plutarch ausführlich darlegte, warum er Kimon als ‚Gegenpart‘ zu Lucullus wählte. Vgl. Plut. *Kim.* 1–3.

¹⁶⁵ Vgl. Ma 1994 und Blamire 1989: 4. Außerdem Ellinger 2005 zur Damon-Episode.

¹⁶⁶ Zaccarini gibt eine treffende Einschätzung: „The *Cimon* is a peculiar biography. Although its tone is eventually that of a praise, Plutarch does not spare to report a good deal of criticism and gossip from many sources. (...) Among all of the *bioi*, the *Cimon* is both the shortest and the densest in terms of number of reported fragments and testimonia; furthermore, the biography includes the earliest extant sources on Cimon, in the form of Ion of Chios and Stesimbrotus of Thasos, as well as important fragments from Attic comedy and other late 5th-century sources of great interest. (...) The original context of most of these fragments is indeterminable, just like the extent and scope and intervention on his sources: as a consequence, the *Cimon* is as rich as troublesome a resource of the period under study“ (2017: 19). Vgl. außerdem Flacelière/Chambry 1972: 2–13.

kommt.¹⁶⁷ Dabei hat die erste Traumschilderung aber nicht mit Kimon zu tun, sondern mit einem Traum des Spartaners Pausanias, auf den Plutarch auch an anderen Stellen seines Werkes eingeht.¹⁶⁸ Wie Plutarch schildert, hatte dessen Verhalten unmittelbar nach dem Sieg über die Perser dazu geführt, dass sich viele verbündete Griechen von Sparta abwandten und sich eher um die attischen Strategen Kimon und Aristides scharten.¹⁶⁹ Als ein Beispiel für dessen Verfehlungen gibt Plutarch an, dass Pausanias ein Mädchen, Kleonike, aus einer vornehmen Familie in Byzantion des Nachts habe zu sich rufen lassen, um sie zu vergewaltigen. Als die Jungfrau in Pausanias' Schlafgemach gebracht worden war, sei er, weil er bereits eingeschlafen war, im Dunkeln aufgeschreckt und habe sie erstochen. Plutarch berichtet weiter: „Sie sei an der Wunde gestorben, habe aber dem Pausanias keine Ruhe mehr gelassen, sondern sei ihm nachts als Gespenst im Traum erschienen und habe immer den Vers gesprochen: ‚Geh nur der Buße entgegen! Zum Fluch wird den Männern die Wollust.‘“¹⁷⁰ Kimon vertreibt Pausanias daraufhin aus Byzantion, aber der Spartanerkönig findet, wie Plutarch fortfährt, ohnehin keine Ruhe mehr, da er wiederholt von dem Geist der Kleonike heimgesucht wird, sodass er sich schließlich an ein Totenorakel in Herakleia wendet, wo ihm Kleonike in einer subtil verrätselten Botschaft seinen eigenen Tod voraussagt.¹⁷¹

Wie Mossman gezeigt hat, legt die gewählte Semantik Plutarchs nahe, dass die Getötete nicht einfach eine Traumerscheinung ist, sondern dass sie auch jenseits des Traumerlebens des Pausanias eine Existenz hatte, was nicht zuletzt ihre Beschwörung im Totenorakel zeige.¹⁷² Plutarch maß diesem Beispiel durchaus eine wichtige Bedeutung zu, da es nicht nur die Verfehlung eines durch niedere Triebe getriebenen Herrschers vor Augen führte, sondern vor allem auch die seelischen Resultate versinnbildlichte, die ein lasterhaftes Leben mit sich bringen konnte. Plutarch gibt auch an, dass sich die Episode vielfach beschrieben findet, was allgemein für das Motiv gelten

¹⁶⁷ Siehe Mossmann 2019: 61–66.

¹⁶⁸ Vgl. Plut. *De sera* 555A–C. Dazu Kap. 2.4.1.

¹⁶⁹ Vgl. Plut. *Kim.* 6,3. Dazu Zaccarini 2017: 53.

¹⁷⁰ Plut. *Kim.* 6,5: ἐκ δὲ τῆς πληγῆς ἀποθανοῦσαν αὐτὴν οὐκ ἔαν τὸν Παισανίαν ἡσυχάζειν, ἀλλὰ νύκτωρ εἰδῶλον αὐτῷ φοιτῶσαν εἰς τὸν ὕπνον ὀργῇ λέγειν τόδε τὸ ἥρῳον· στείχε δίκης ἄσσον· μάλα τοι κακὸν ἀνδράσιν ὕβρις. Dazu Blamire 1989: 110.

¹⁷¹ Vgl. Plut. *Kim.* 6,6. Plutarch brachte Kleonikes Tod offensichtlich mit Pausanias' zweiter Belagerung Byzantions zusammen (vgl. Thuk. 1,131,1; außerdem Zaccarini 2017: 92). Zum Orakel Pomp. Mel. 1,103. Wie Blamire kommentiert, könnte das Traumnarrativ auf Nymphis von Herakleia zurückgehen (FGrH 432 F 9). Paus. 3,17,7–9 bietet eine abweichende Variante der Geschichte.

¹⁷² Vgl. Mossmann 2019: 64–65. Mossman wählt eine Übersetzungsvariante, wonach Kleonike Pausanias als „Phantom“ aufsucht. Die Beschwörung in einem Totenorakel konnte mit Inkubationsriten und Tempelschlaf erfolgen, wie Plutarch selbst referiert: In *Cons. ad Apoll.* 109C–D berichtet er von einem Vater, der dem Tod seines Sohns nachspürte, weil er vermutete, dass er vergiftet worden sei. Nach erfolgten Inkubationsritualen sei ihm sein eigener Vater im Traum erschienen, in Begleitung des „Geistes“ des toten Sohnes, der dem Vater eine Schriftrolle mit einem Vers überreichte, der seinen Verdacht nicht bestätigte. Vgl. Cic. *Tusc.* 1,115; Harrison 2013: 208–209.

kann, wonach ein Mörder nach seiner Tat von einem Geist heimgesucht wurde.¹⁷³ Historisch gesehen mag die Episode Teil einer Reihe von Verfehlungen gewesen sein, die man Pausanias zusprach und die den Bundesgenossen dazu gedient haben mochte, zu begründen, warum sie sich gegen ihn gewendet hatten.¹⁷⁴

Für Plutarch eignete sich die literarische (und philosophische)¹⁷⁵ Behandlung dieses Traums deshalb, weil er die Folgen einer charakterlichen Verfehlung für die eigene Seele verdeutlichte. Einer solchen Seele war keine Ruhe mehr gegönnt – sie war durch das Traumgesicht beständig dazu angehalten, in Furcht zu leben. Wir haben es hier im Grunde mit einer Umkehrung des üblichen Angsttraum-Motivs zu tun, wobei aus Situationen der Unsicherheit beunruhigende Träume entspringen – hier verfolgen die eigenen Taten den Träumer vielmehr in den Schlaf. Zugleich gibt die Episode Plutarch die Gelegenheit, Kimon als einen charakterlich deutlich besseren Anführer zu zeichnen,¹⁷⁶ der Pausanias für sein Fehlverhalten bestraft und auch den Vergleich mit anderen herausgehobenen Persönlichkeiten seiner Zeit – wie Themistokles oder Aristoteles – nicht zu scheuen braucht. Motivisch wird dabei zugleich ein Rückbezug auf die in die Biographie einleitenden Passagen gegeben, in der eine lokale Geistererzählung¹⁷⁷ aus Chaironeia berichtet wird.¹⁷⁸ Dies konnte die Rezipienten dazu veranlassen, sich

173 Vgl. Plut. *Kim.* 6,6. Dazu auch Romero-González 2019a: 39. Parallelen finden sich nicht zuletzt in den weiter unten behandelten Beispielen *Caesar* und *Brutus*.

174 Romero-González sieht den Traum als Synthese mehrerer Traditionen, wobei auch Elemente mit einfließen, die nichts mit Pausanias zu tun hatten, sondern die sich aufgrund der behandelten Motive – v.a. der Wollust, den Schuldgefühlen usw. – als Vorlage eigneten. Ein Vorbild erkennt er in der Geschichte Perianders und Melissas (2019a: 40), die Herodot (3,50 und 5,92) berichtet, vergisst dabei aber, dass Plutarch diese ebenfalls thematisiert: Siehe Plut. *Sept. sap. conv.* 146D; dazu Stamatopoulou 2016 – dabei wird deutlich, wie stark Plutarch von Herodots Narrativ abweicht und die Beziehung zu seiner Frau Melissa harmonisiert. Dabei kommt bezeichnenderweise ein Traum Melissas vor, mit dem begründet wird, warum Periander die Opfer zu Ehren Aphrodites wiedereinführte. Zu den Quellen Plutarchs in Kimon allgemein Blamire 1989: 4–10.

175 Siehe dazu Brenk, der u.a. den Moment der göttlichen Gerechtigkeit bzw. der Strafe hervorhebt, der in *De sera* 555c deutlich präsenter ist, während er die Funktion der gesamten Episode innerhalb der Biographie hauptsächlich darin sieht, dass sie erklärt, warum sie Pausanias verstoßen haben (1977: 261).

176 Für Romero-González hat der Traum v.a. eine „biographische“ Funktion, die Pausanias entsprechend als einen äußerst negativen Charakter zeichnen soll (2019a: 38–40).

177 Vgl. allgemein zu antiken Gespenstergeschichten Zimmermann 2019.

178 Siehe Plut. *Kim.* 1. Dazu Mossman 2019: 61–62 sowie Beck 2007. Wie er berichtet, lebte in Chaironeia ein Waise namens Damon, auf den der Kommandant einer römischen Heeresabteilung, die dort überwinterte, ein Auge geworfen hatte. Damon erwiderte die Avancen nicht, sondern zusammen mit einigen Gleichaltrigen erschlug er den Römer und lebte fortan mit seinen Gefährten in den Wäldern außerhalb der Stadt. Um dem Wüten des Damon ein Ende zu bereiten, boten ihm die Bürger Chaironeias an, ihn zum Gymnasiarch zu ernennen, wenn er denn heimkäme. Damon ging auf dieses Angebot ein, wurde jedoch in einem Bad vor Ort ermordet. Plutarch berichtet, dass dieses Bad seither verlassen ist, weil es angeblich vom ruhelosen Geist des Damon heimgesucht wird und die Anwohner nach wie vor merkwürdige Geräusche, sogar Stimmen hören, die aus dem leerstehenden und noch dazu vermauerten Gebäude nach außen drängen. Diese Art Erzählungen sind in ähnlicher Form aus

über die weitreichenden Konsequenzen von Schuld Gedanken zu machen – sowohl derjenigen, die man sich als Individuum aufladen, als auch derjenigen, die man im Kollektiv verursachen konnte. In beiden Fällen war man nicht gegen schlechtes Gewissen (oder böse Träumen) gefeit und schlechte Taten konnten den Kern weiterer Ereignisse abgeben, die einen später heimsuchen würden.

Obwohl Kimon in vielerlei Hinsicht das Kontrastbild zu Pausanias verkörpert, weist der zweite innerhalb der Biographie beschriebene Traum Parallelen zum Traumgesicht des Spartaners auf. Er wird Kimon zuteil, als er im Begriff ist, mit der attischen Flotte zu einem weiteren Feldzug aufzubrechen. Zuvor werden die innergriechischen Konflikte während der sogenannten Pentekontaetie beschrieben und Plutarch gibt an, dass Kimon erkannt hatte, dass die Athener in ihrem Streben nach Macht keine Ruhe geben und immer wieder den Anlass zu neuen Konflikten mit den Peloponnesiern schaffen würden.¹⁷⁹ Deshalb habe er den Entschluss gefasst, den attischen Eifer nach militärischem Erfolg eher auf Ägypten und Zypern hin zu lenken, um dadurch den Frieden in Griechenland zu bewahren. Kimons Zielsetzung lautete jedenfalls, die Athener im Kampf gegen die Barbaren zu schulen und zugleich mit Kriegsbeute heimzukehren:

Als schon alles gerüstet war und das Heer sich bei den Schiffen befand, sah Kimon einen Traum. Es war ihm, als ob eine Hündin ihn wütend anbellte und, mit dem Gebell vermischt, menschliche Laute hören ließe folgenden Inhalts:

„Geh nur! Wirst du doch mir und meinen Jungen ein Freund sein.“

anderen antiken Texten bekannt ist, wo nicht zuletzt häufig furchtlose Philosophen dem Spuk dadurch ein Ende setzen können, dass sie einen achtlos oder nicht den Bräuchen gemäß bestatteten Leichnam erneut begraben. Siehe bspw. Plin. epist. 7,27. Plutarch geht zwar im Kontext des Damon nicht darauf ein, dass sein Leichnam nicht ordentlich bestattet worden war, die Gebeine eines Toten und deren Rückführung in eine Polis spielen in Kimon aber dennoch eine Rolle: Kimon wird nämlich damit beauftragt, die Gebeine des Theseus zurück nach Athen zu bringen (vgl. Plut. *Kim.* 8). Dazu Fell 2004 und Rosenberger 2008: 43–44.

179 Siehe Plut. *Kim.* 18,1 mit Flacelière/Chambry 1972: 267. Plutarch charakterisiert damit einerseits die attische Politik der Zeit, zeigt aber andererseits Bewunderung für Kimon, da er sein Handeln so einschätzt, dass er es vermochte, zum Wohle Griechenlands interne Feindschaften und Eitelkeiten beiseite zu schieben – ein Faktor, den Plutarch in späteren Zeiten vermisst. Der Episode geht die Schilderung des Konflikts mit Ephialtes (und dem attischen Demos) sowie zweier militärischer Expeditionen nach Messene voraus (in Kontrast zu Thukydides, der nur von einer spricht; Thuk. 1,102,1–2); außerdem bespricht Plutarch die Sparta-freundliche Gesinnung des Kimon, die zusammen mit seinen innenpolitischen Konflikten zu dessen Ostrakisierung beitrugen. Siehe Plut. *Kim.* 14–17. Dazu ausführlich Goušchin 2019. Zu Kimons Rolle im Delisch-Attischen Seebund und der Schlacht am Eurymedon (Plut. *Kim.* 12–13) Marincola 2010: 132–133 und Meyer 2018; außerdem Bagnall 2004: 116–117 sowie Hornblower 2002: 24–25 zu den innenpolitischen Auseinandersetzungen. Wie Stein-Hölkeskamp kommentiert: „Bei Plutarch findet sich also – so weit wir sehen, erstmals – eine Akkumulation und bewusste Verbindung aller Elemente und einzelnen Facetten der bekannten Überlieferung, die jetzt allerdings zu einem glatten und in sich geschlossenen Gesamtbild vereinheitlicht werden“ (1999: 156).

Der Traum schien zwar schwer deutbar; aber Astyphilos von Poseidonia, ein der Seherkunst kundiger Mann und Freund Kimons, deutete das Gesicht so, dass es ihm den Tod ankündige, und erläuterte folgendermaßen: „Ein Hund ist dem Menschen, den er anbellt, feind. Einem Feinde wird man nicht eher freund, als wenn man stirbt. Die Mischung der Sprache bezeichnet den Feind als Meder. Denn das Heer der Meder ist aus Griechen und Barbaren gemischt.“¹⁸⁰

Die Parallelen zum Traum des Pausanias finden sich auf mehreren Ebenen. Bezogen auf die Aussage, kündigen beide den Tod des jeweiligen Träumers an, denn nur kurz nach der Ankunft auf Zypern starb Kimon.¹⁸¹ Die Erscheinung Kleonikes findet ein Echo in dem Auftreten einer aufgebrachten Hündin, die die menschliche Sprache beherrscht. Zwar ist die Aussage der letzteren deutlich opaker,¹⁸² aber in der Art der Voraussage des Todes, die bei Pausanias erst verrätselt am Totenorakel erfolgt, ähneln sich beide Episoden.¹⁸³ Die Kombination aus Traum und Orakelkonsultation ist im Falle Kimons noch dadurch verstärkt, dass beim obligatorischen, kultischen Tieropfer vor seinem Aufbrechen ein äußerst schlechtes Zeichen eintritt.¹⁸⁴ Es kommt dabei zu einer narrativen Steigerung der Szene, wie wir es bei Plutarch schon oben diskutiert haben, insofern mehrere Vorzeichenarten und mantische Praktiken miteinander in Beziehung gesetzt werden und in ihrem semantischen Gehalt auf ein zentrales Ereignis (und dabei häufig den Tod) hinweisen.

Dennoch bestehen zwischen den Träumen des Pausanias und des Kimon auch klare Unterschiede. Die symbolische Qualität des letzteren ist deutlich stärker ausgestaltet, zumal hier der bei Plutarch selten behandelte Fall eintritt, dass ein namentlich genannter Deuter für die Interpretation des Traums hinzugezogen wird. Astyphilos wird dabei als persönlicher Vertrauter Kimons bezeichnet und nimmt eine, aus mehreren Interpretationsschritten bestehende Deutung vor, wie wir sie in ihrer Logik aus dem überlieferten Traumdeutungsbuch Artemidors durchaus nachvollziehen kön-

¹⁸⁰ Plut. *Kim.* 18,2–4: ἤδη δὲ παρεσκευασμένων πάντων καὶ τοῦ στρατοῦ παρὰ ταῖς ναυσὶν ὄντος ὄναρ εἶδεν ὁ Κίμων. ἐδόκει κύνα θυμουμένην ὑλακτεῖν πρὸς αὐτόν, ἐκ δὲ τῆς ὑλακῆς μεμιγμένον ἀφεῖσαν ἀνθρώπου φθόγγον εἰπεῖν·

στεῖχε· φίλος γὰρ ἔση καὶ ἐμοὶ καὶ ἐμοῖς σκυλάκεσσιν.

οὕτω δὲ δυσκρίτου τῆς ὄψεως οὐσης Ἀστυφίλος ὁ Ποσειδωνιάτης, μαντικὸς ἀνὴρ καὶ συνήθης τῷ Κίμωνι, φράζει θάνατον αὐτῷ προσημαίνειν τὴν ὄψιν, οὕτω διαιρῶν· κύων ἀνθρώπων, πρὸς ὃν ὑλακτεῖ, πολέμιος· πολέμιός δ' οὐκ ἂν τις μᾶλλον ἢ τελευτήσας φίλος γένοιτο· τὸ δὲ μῖγμα τῆς φωνῆς Μῆδον ἀποδηλοῖ τὸν ἐχθρόν· ὁ γὰρ Μῆδων στρατὸς Ἑλλήσιν ὁμοῦ καὶ βαρβάρους μέμικται. Dazu Loretto 1956: 103–104 sowie Blamire 1989: 180–181. Zum Kontext Zaccarini 2017: 223–224.

¹⁸¹ Vgl. Plut. *Kim.* 19,1.

¹⁸² Siehe auch Brenk 1977: 216.

¹⁸³ Vgl. Mossman 2019: 65–66. Kimon schickt kurz nach dem Aufbruch des Heeres seinerseits Abgesandte an das Orakel des Zeus Ammon in der Oase Siwa mit einer geheimen Anfrage. Plutarch kann nicht berichten, welchen Inhalt seine Frage hatte, gibt aber an, dass die Abgesandten am Orakel direkt mit dem Hinweis zurückgeschickt wurden, dass Kimon selbst bereits beim Gott sei – eine Botschaft, deren Sinn sich den Abgesandten erst erschließt, nachdem sie wieder am Heerlager ankommen und von dessen Tod erfahren. Vgl. Plut. *Kim.* 18,6–7.

¹⁸⁴ Siehe Plut. *Kim.* 18,4.

nen.¹⁸⁵ Das Symbol der Hündin wird in engem Bezug auf deren aggressives Verhalten interpretiert, was auch bei Artemidor niemals positiv bewertet wird.¹⁸⁶ Dennoch ist die Deutung des Astyphilos schlüssig und weist eine Prägnanz auf, die durch das folgende Opfer noch zusätzlich unterstrichen wird. Dadurch wird eine insgesamt bedrohliche Erzählsituation geschaffen, die den Rezipienten die durch Unsicherheit geprägte Aufbruchssituation nachvollziehen lässt und zugleich die charakterliche Festigkeit des Kimon offenbart, da er auch trotz dieser negativen Vorzeichen lieber seinem wartenden Schicksal entgegenging, als weitere Konflikte zwischen den griechischen Staaten in Kauf zu nehmen.¹⁸⁷ Die hier geschilderten Träume rahmen jedenfalls die Biographie ein und geben ihr, auch in Bezug auf die im Proömium geschilderte Szene, eine ungemein starke symbolische Tiefe und Kohärenz. Sie verdeutlichen auch die Möglichkeiten, die diese Art von Motiven Plutarch gaben, wenn es um die narrative Ausgestaltung charakterlicher Züge, sozialer Zwänge und des zukünftigen Todes ging.

3.3.4 Perikles

Gemessen an anderen Lebensbeschreibungen attischer Staatsmänner spielt die Philosophie in *Perikles* eine herausgehobene Rolle. Gepaart mit *Fabius Maximus* war es die, wie Plutarch selbst einleitend schreibt, zehnte Parallelbiographie.¹⁸⁸ Obgleich Plutarch dementsprechend bereits in einem fortgeschrittenen Stadium seines fortlaufenden Projekts der vergleichenden Behandlung ‚großer Griechen und Römer‘ war, versah er das Paar mit einem Proömium, das noch einmal eindrücklich seine Programmatik zusammenbrachte.¹⁸⁹ Neben Überlegungen zum moralischen Anliegen der Parallelbiographien, wies Plutarch zugleich auf die Prozesse der Wahrnehmung und kognitiven Verarbeitung von Sinneseindrücken hin, die man vermeintlichen Zeichen der Lebenswelt beimessen konnte, und nahm damit bereits ein zentrales Thema vorweg, das

¹⁸⁵ Vgl. auch Timotin 2022: 17; der aus Süditalien stammende Astyphilos ist ansonsten gänzlich unbekannt; auch Flower schreibt nichts zu ihm (2008: 177).

¹⁸⁶ Vgl. Artem. 2,11,3–4. Zugleich besteht nach Artemidor immer ein Analogieverhältnis zwischen wilden Tieren und den persönlichen Feinden eines Träumers. Siehe Artem. 2,12,10 und 2,12,18. – freilich gilt ein Hund gemeinhin als domestiziertes Tier, aber es mag hinsichtlich der zugrundeliegenden Deutungstraditionen durchaus Unterschiede gegeben haben, zumal die Äußerungen in menschlicher Sprache bei Artemidor weitaus glückverheißender ausgelegt werden. Sprachliche Äußerungen eines Tieres müssen Artemidor zufolge in Träumen immer ernst genommen und zwingend interpretiert werden. Zur Tiersymbolik außerdem Romero-González 2021: 49; zur Sprache Almagor 2017: 143.

¹⁸⁷ Plutarch fällt anschließend ein vernichtendes Urteil über alle anderen nachfolgenden griechischen Feldherrn (mit Ausnahme des Agesilaos), die in der Folgezeit lieber die Waffen gegeneinander gerichtet und damit großes Unheil über Griechenland gebracht hätten (Plut. *Kim.* 19,2).

¹⁸⁸ Vgl. Plut. *Per.* 2,4. Vgl. Lehmann 2020: 25–28. Zum Text und den ihm zugrundeliegenden Quellen generell Flacelière/Chambry 1969a: III 1–13; Stadter 1989: xxix–lxxxv.

¹⁸⁹ Für das Folgende siehe Plut. *Per.* 1,2–2,2.

er in der Biographie des Perikles besprach.¹⁹⁰ Dieser sehr einflussreiche Athener Politiker wurde von Plutarch nicht einzig für einige seiner weitsichtigen Entscheidungen gelobt, sondern auch für seinen Gerechtigkeitsinn.¹⁹¹ Ähnlich wie nach Kimons Tod Athen keinen vergleichbaren Strategen im militärischen Sinn hervorgebracht hätte, hatte es, nach Meinung Plutarchs, auch keinen Politiker vom Rang des Perikles mehr gehabt, dem es zeitlebens gelungen war, die demokratische Verfassung vor Demagogie und Verfall zu bewahren. Die überragende Machtstellung, die er innegehabt hatte, wäre von manchen zwar beneidet und als eine quasi-monarchische interpretiert worden, im Grunde war sie jedoch Garant für den Erhalt des Staatswesens.¹⁹² Diese Rezeptionslinien, die Plutarch nachzeichnet, verraten viel über die Art und Weise, wie die attische Demokratie des 5. Jahrhundert v.Chr. in der post-klassischen Zeit wahrgenommen wurde und wie Plutarch allgemein ihre Entwicklung einschätzte.¹⁹³

Dass Perikles von vornherein zu Großem bestimmt war, führt Plutarch gleich zu Beginn aus, wenn er auf seine Herkunft eingeht und eine bekannte Tradition angibt, wonach dessen Mutter, Agariste, kurz vor dessen Geburt geträumt habe, dass sie einen Löwen gebär.¹⁹⁴ Plutarch gibt keine weitere Deutung bezüglich des Traums an – die kurz darauf erfolgende Geburt des Perikles bietet eine ausreichende Beschreibung des durch den im Traum angezeigten Ereignisses. Er nahm damit zugleich einen antiken Topos auf, wonach die Geburt besonders bedeutender Persönlichkeiten durch ähnliche Traumgesichte angekündigt worden war.¹⁹⁵ Es handelt sich also um eine literarische Konvention, die sicherlich erst spät im Leben des Perikles, womöglich erst nach dessen

190 Seine Gedanken umfassen dabei auch eine Reflexion über die Eindrücke, die die menschlichen Sinne beständig aufnehmen und die erst durch die bewusste Leistung des Verstandes mit Bedeutung versehen werden. Da dies ein aktiver Vorgang ist, liegt es in der Verantwortung eines jeden Einzelnen, sich mit solchen Dingen auseinanderzusetzen, die der persönlichen Schulung der Seele förderlich sind – und es ist Aufgabe des Schriftstellers und Philosophen Plutarch, seinen Rezipienten mit Material darzubieten, dass es ihnen ermöglicht, sich vertieft mit positiven, nachahmenswerten Beispielen auseinanderzusetzen. Vgl. *Plut. Per.* 1,2–4.

191 Siehe zu Plutarchs Bewertung *Per.* 2,4 und 39,1–2.

192 Diese Aspekte hat zuletzt Jacobs herausgearbeitet (2018: 128–155). Dazu auch Breebaart 1971: 260–261. Zur Rezeption des Thukydides und seiner Darstellung des Perikles durch Plutarch siehe die Diskussion bei Beck 2020.

193 Phasen, in denen das Staatswesen von starken Männern geführt worden war, bewertete er positiver als jene, in denen der Demos scheinbar ohne strategische Lenkung agieren konnte. Zur Einschätzung der politischen Rolle des Perikles *Plut. Per.* 9 mit *Thuk.* 2,65. Dazu Breebaart 1971: 261; generell Lehmann 2020: 163.

194 *Plut. Per.* 3,2. Vgl. Hdt. 6,131,2. Dazu: Weber 2000: 140–141, ebenso Loretto 1956: 25–26 und insbesondere McNellen 1997, ebenso Stadter 1989: 64. Zur Geburt Flacelière/Chambry 1969a: III 224. Zu

195 Löwenjungen symbolisierten nach Artemidor grundsätzlich die Geburt von Kindern, der Löwe allgemein galt als Verkörperung von Macht und Stärke. *Artem.* 2,12,6. Weber weist allerdings darauf hin, dass das Symbol durchaus ambivalent zu verstehen ist, da das Raubtier gefährlich war und – zumindest die zugrundeliegende Herodot-Passage – auf tyrannische Aspekte in Perikles' Charakter hindeutete (2000: 141). Ein anderes, ebenso berühmtes Beispiel findet sich in *Alexander*. Dazu auch Harrisson 2013: 101.

Tod aufkam, als sein großes politisches Gewicht bereits offenkundig geworden war. Die Verbindung zwischen Löwen und Königen mag freilich auch auf den exzeptionellen Status des Perikles und seine herausgehobene Stellung innerhalb der attischen Demokratie hinweisen, die oben bereits angesprochen wurde. Wie Schubert anmerkt: „Die Tiermetaphaher des Löwen ist zweideutig: Im positiven Sinn ist er stark und kann daher im politischen Kontext für Königtum und Dominanz stehen. Negativ ist hingegen die destruktive Brutalität, die ihn ebenfalls auszeichnet (...)“.¹⁹⁶

Ein Aspekt, der in Plutarchs Biographie deutlich hervorsticht, ist die große Bedeutung, die er der *paideia* des Perikles zuschreibt.¹⁹⁷ Insbesondere der Umgang mit dem Philosophen Anaxagoras habe ihn entscheidend geprägt.¹⁹⁸ Plutarch hebt dabei die rhetorische Schulung ebenso hervor, wie die Erziehung zu einem ruhigen, würdevollen Auftreten, das ihm Respekt einbrachte. Plutarch präsentiert hier wiederum ein Bild des Perikles, das ihn deutlich vom Rest seiner Athener Mitbürger abhob und das ihn in eine gewisse intellektuelle sowie persönliche Distanz zum Demos setzte – ein Faktor, der ihm von anderer Seite, wie Plutarch zu berichten weiß, den Vorwurf der Arroganz und Überheblichkeit einbrachte. Der Autor möchte sich diesem Urteil nicht anschließen, sondern unterstrich stattdessen eine weitere Eigenschaft des Perikles, die ihn von anderen unterschied und ihm durch die Nähe zu Anaxagoras zuteilgeworden sein soll. Anaxagoras habe nämlich die ‚Natur‘ vor allem durch die Mittel des ‚Verstandes‘ zu erforschen versucht und weder Prinzipien des Zufalls noch der Notwendigkeit gelten lassen, sondern einzig rationale Erklärungsmuster.¹⁹⁹ Es geht Plutarch in *Perikles* nicht darum, die Mantik gegen die Naturphilosophie auszuspielen, sondern darum zu zeigen, dass sich rationale Erklärungen von Erscheinungen und die Suche nach deren tieferer, unter der Oberfläche der Dinge liegender Bedeutung nicht aus-

196 Schubert 2011: 8 mit weiteren Ausführungen zur Metaphorik des Löwen bei Herodot, die auch für das Verständnis der Tiersymbolik in Plutarch instruktiv ist.

197 Für das Folgende siehe Plut. *Per.* 4–5 mit Stadter 1989: 72–76.

198 Plut. *Per.* 4,4. Zu Anaxagoras' Bedeutung für Perikles' scheinbare Immunität gegen ‚abergläubische‘ Praktiken siehe Titchener 2014: 482.

199 Plutarch gibt anschließend ein Beispiel für diese Weltsicht (siehe Plut. *Per.* 6 mit Stadter 1989: 86–87): Einmal, so berichtet er, sei Perikles ein Widderkopf mit nur einem Horn gebracht worden. Ein Seher namens Lampon, der gerade dabeistand, soll dies als Zeichen dafür gesehen haben, dass die Macht im Staate auf eine der Parteien, die damals miteinander konkurrierten, übergehen würde (in diesem Fall die des Perikles). Anaxagoras hingegen sezierte den Widderkopf und konnte aufgrund der Lage des Gehirns zeigen, dass die Wurzel des fehlenden Horns nicht voll ausgewirft war. Wie Plutarch festhält, waren alle Umstehenden über diese Erklärung erstaunt und lobten Anaxagoras für diese Einsicht – als sich jedoch später die Vorhersage des Lampon dahingehend bewahrheitete, dass Perikles der stärkste Mann im Staate geworden war, galt ihnen das Seherwort mehr. Zu Lampon Flower 2008: 123 sowie Dillery 2005: 193–197. Plutarch schildert damit eine Deutungskonkurrenz, die sich zwischen dem traditionellen Vorzeichenwesen und der Naturphilosophie entwickelte. Der Autor selbst sieht den agonalen Widerstreit zwischen Lampon und Anaxagoras jedoch eher als unentschieden an – und es wird klar, dass er sich nicht vollends vor dem Wert der mantischen Vorhersage verschließt – dazu Plut. *Per.* 6,3 mit Flower 2008: 119.

schließen, sondern gut miteinander in Verbindung zu bringen sind.²⁰⁰ Das Streben nach Erkenntnis und Wissen hatte mehrere Dimensionen und für den Platoniker Plutarch ergänzt die naturphilosophische Welterklärung, wie sie von Anaxagoras (und letztlich auch Perikles) vertreten wurde, die Mantik, um das Element des Göttlichen als der Quelle, aus der letztlich alles Wissen schöpft, zu erweitern.²⁰¹

Der eigentliche Kern der Kritik war dabei auf Ebene der politischen Instrumentalisierung²⁰² und der dem ‚Aberglauben‘ zuneigenden Masse zu suchen. Der Wert der Naturphilosophie des Anaxagoras lag nach Plutarch darin, dass sie durch das Aufdecken der Prinzipien, nach denen die ‚Natur‘ funktioniert, den Menschen half, sich von ihrer Angst gegenüber unerklärlichen und scheinbar übermenschlichen Phänomenen zu befreien – und sich dadurch auch von einer falschen Gottesfurcht zu lösen.²⁰³ Plutarch greift damit einen Kerngedanken seiner Philosophie auf und macht das Leben des Perikles zu einem herausragenden Beispiel dafür, wie man mit Erscheinungen umzugehen hat, die gemeinhin für Bestürzung und Unsicherheit sorgen, denen man aber durch Vernunft und Wissen begegnen kann.²⁰⁴ Die Träume spielen in diesem

200 Dazu Simonetti: „This episode intends to show that the philosopher investigates ‘out of which’ and ‘how’ one phenomenon is produced, while the *mantis* has the equally important task of understanding its ‘scope’ and ‘meaning’“ (2017: 215).

201 Zum Aufeinandertreffen des „*bios politikos*“ und des „*bios scholastikos*“ auch Brouillette 2014: 28, außerdem Meeusen 2014: 317–318.

202 Vgl. dazu Veyne 1999: 419–420.

203 Siehe Plut. *Per.* 6,1.

204 Gegen Ende der Erzählung geht Plutarch auf eine Episode ein, die sich nach Beginn des Peloponnesischen Krieges ereignete und die dies zu verdeutlichen hilft – wie Plutarch angibt, würde sie in ‚Philosophenschulen‘ als *exemplum* diskutiert (*Per.* 35,2 – dazu Stadter 1989: 320–321): Um den spartanischen Angriffen zu Lande etwas entgegenzusetzen und für Entlastung zu sorgen, bereitete Perikles ein großangelegtes Unternehmen zur See vor. Als er davor war, mit den Schiffen abzulegen, ereignete sich jedoch eine Sonnenfinsternis, die die Umstehenden in große Bestürzung versetzte, weil sie darin ein schlechtes Vorzeichen wahrnahmen. Perikles konnte durch sein bedachtes Auftreten jedoch seinen Steuermann beruhigen und erklärte die Erscheinung aus natürlichen Himmelsphänomenen. Die Episode erinnert an die bereits geschilderten Szenen in *Themistokles* und *Kimon*, die ebenfalls das Auslaufen der attischen Flotte zum Thema haben. Dass anders als in den genannten Situationen diesmal kein Seher genannt ist (obwohl wir die Anwesenheit eines solchen, gerade im Kontext eines Feldzugs, voraussetzen können), ist wohl der Darstellungsabsicht Plutarchs geschuldet: Perikles selbst tritt als ‚Vorzeichendeuter‘ auf, der den vermeintlich unglücksverheißenden Charakter des Ereignisses negiert. Anders als Themistokles erhob sich Perikles über die Menge – freilich handelte auch letzterer gemäß seiner eigenen Absichten und wählte eine rationale Erklärung, da sie in der konkreten Situation opportun war; aber darüber hinaus hatte sich der diskursive Kontext, innerhalb dessen sich Vorzeichen ausdeuten ließen, historisch gesehen durch das Wirken der Sophisten gewandelt und Plutarch war sich dessen bewusst. Kimon selbst stach in See, obgleich er die schlechten Zeichen (die einen grundsätzlich anderen Charakter als die Himmelserscheinungen haben) als solche akzeptierte, Perikles tat dies, weil er deren Zeichenhaftigkeit verneinte. Plutarch preist, im Kontext beider Biographien, die jeweiligen Entscheidungen. Allerdings endete Perikles’ Unternehmung, gleich derjenigen des Kimon, nicht glücklich: Die große militärische Entlastung blieb aus, vielmehr suchte die sog. ‚Pest‘ die Athener heim, in deren Folge Perikles viele Angehörige verlor und noch dazu das allmähliche Schwinden seines politischen Einflusses ertragen musste. Plutarch verweist in diesem Kontext nicht

Zusammenhang zwar keine herausragende Rolle, aber gerade die Art und Weise, wie Plutarch den Umgang mit Vorzeichendeutung in *Perikles* einbezieht, verrät viel über den Bezug zwischen den philosophischen Überzeugungen und der literarischen Tätigkeit als moralisierender Biograph. Der allgemeinen Geltung von Träumen als Medien des Wissens wurde dadurch keineswegs die Grundlage entzogen – im Gegenteil. Denn Plutarch führt im Kontext des perikleischen Bauprogramms auf der Akropolis²⁰⁵ eine Begebenheit an, wonach einer der Künstler, der an den Propyläen arbeitete, von einem Gerüst stürzte und sich lebensbedrohlich verletzte. „Perikles war sehr niedergeschlagen, da erschien ihm die Göttin im Traum und zeigte ihm, wie er den Verunglückten heilen könne. Er tat, wie ihm geheißen, und machte den Mann leicht und schnell wieder gesund. Zum Dank errichtete er der Athena Hygieia auf der Akropolis ein ehernes Standbild neben dem Altar, der, wie es heißt, schon früher dort gestanden hatte.“²⁰⁶ Der Traum ist im Kontext des Werks Plutarchs dahingehend exzeptionell, als er einen Heiltrau beschreibt²⁰⁷ – ein zweifelsohne weitverbreitetes Muster, das aber, wie bereits angemerkt, bei Plutarch nur selten thematisiert ist. Historisch gesehen konnte der Traum genutzt werden, um die Begründung des Kults der Athena Hygieia²⁰⁸ zu erklären und um gleichzeitig zu unterstreichen, dass die Göttin dem (durchaus umstrittenen)²⁰⁹ Bauprogramm wohlwollend gegenüberstand. Plutarch führt letzteren Punkt selbst als Deutung an.²¹⁰ Über ein strategisches Kalkül des Perikles sagt Plutarch nichts, obgleich

noch einmal auf die Deutung des Himmelsphänomens, die er in ihrer Gültigkeit akzeptiert und deren ‚aufklärerischen‘ Impetus, der den Menschen die Angst nehmen kann, er zweifelsohne begrüßt. Er lässt allerdings auch offen, ob sich hinter der Sonnenfinsternis nicht noch eine andere Dimension verbirgt, die zumindest auf die dann folgenden Ereignisse vorausgedeutet hätte. Als literarisches Mittel eignete sich die Erzählung (genauso wie die anderen oben genannten Episoden) in jedem Fall, um einerseits einen zentralen Charakterzug des Perikles zu verdeutlichen und um andererseits einen Umschwung der Handlung anzuzeigen.

205 Allerdings nicht des Parthenon, sondern des Baus der Propyläen unter Mnesikles (zwischen 437–433/32 v. Chr.). Zu Plutarchs Fehleinschätzungen des Bauprogramms Lehmann 2020: 26 sowie 155–152. Zum Kontext siehe Ameling 1985 sowie Rhodes 2010: 67–72. Außerdem Flacelière/Chambry 1969a: III 230–231 und generell Lapatin 2007.

206 Plut. *Per.* 13,8: ἀθυμοῦντος δὲ τοῦ Περικλέους ἡ θεὸς ὄναρ φανεῖσα συνέταξε θεραπείαν, ἣ χρώμενος ὁ Περικλῆς ταχὺ καὶ ῥαδίως ἰάσατο τὸν ἄνθρωπον. ἐπὶ τούτῳ δὲ καὶ τὸ χαλκοῦν ἀγαλμα τῆς Ὑγιείας Ἀθηνᾶς ἀνέστησεν ἐν ἀκροπόλει παρὰ τὸν βωμὸν ὃς καὶ πρότερον ἦν, ὡς λέγουσιν.

207 Vgl. Brenk 1977: 231. Außerdem Podlecki 1987: 48–49.

208 Dazu Weber, der darauf hinweist, dass sich südöstlich der Propyläen eine Statuenbasis mit Athena Hygieia-Bezug erhalten hat, wobei insgesamt der Eindruck entsteht, „dass Plutarch hier ‚seinen‘ Helden wieder einmal besonders ins Zentrum rückt, indem er ihm eine Tat der Athener zuschreibt“ (2000: 367). Zum wichtigen Kult der Athena Hygieia Sobel 1990.

209 Siehe Plut. *Per.* 14,1. Dazu auch Schubert 1994: 92–97.

210 Vgl. Plut. *Per.* 13,7. Unklar ist, ob er dabei auf ein Narrativ zurückgriff, das bereits zeitgenössisch in Umlauf gebracht worden war, um eine Zustimmung für den Bau zu garantieren – wahrscheinlicher ist eine spätere Überlieferungstradition. Bei Plinius d. Älteren ist von einem Haussklaven die Rede, der sich beim Bau verletzte – Perikles wurde durch einen Traum eine Heilpflanze gezeigt (*NH* 22,44). Zur Legendenbildung in hellenistischer Zeit Weber, der gleichzeitig vermutet, dass ein „aitiologischer Kontext im Zusammenhang mit der genannten Statue vor(liegt)“ (2000: 367–368).

auffällt, dass gerade ihm (und nicht irgendjemand anders) der Traum zuteilwird. Es geht entsprechend auch um eine möglichst positive Repräsentation der Person des Perikles selbst. Die Mechanismen der Beeinflussung der Menge und die Wahl der Medien, mit denen diese am effektivsten herbeizuführen waren, sind dabei klar, werden von Plutarch an dieser Stelle jedoch nicht explizit thematisiert (obgleich sich ein längerer Exkurs über die Schwierigkeit anschließt, in der Geschichte Wahres von Falschem zu unterscheiden, da sowohl die zeitgenössische als auch die spätere Überlieferung die Ereignisse verzerrt).²¹¹ Offenbleiben muss auch, ob der rationale Geist des Perikles, wie ihn Plutarch idealtypisch vorführt, sich dem Traumnarrativ mit Überzeugung angeschlossen, oder ob er sich ihm gegenüber verschlossen hätte. Das positive (und bedeutungsvolle) Wirken der Götter konnte und wollte Plutarch jedenfalls keineswegs in Abrede stellen.²¹² Die Götter waren der Welt enthoben, aber zum Wohlergehen aller sandten sie dennoch den Menschen Zeichen, die es zu beachten und richtig zu verstehen galt – darin bestand die eigentliche Ethik des Vorzeichenwesens.

3.3.5 Alkibiades

Anders als das Leben des Perikles eignete sich das des Alkibiades aus Sicht Plutarchs nicht vollumfänglich als Exemplum eines tugendhaften Lebens. Der Charakter war deutlich widersprüchlicher und durch seine Neigung zu Ausschweifungen und Lasterhaftigkeit sowie den ihn antreibenden Ehrgeiz für Plutarch alles andere als unproblematisch.²¹³ Alkibiades war allerdings auch ein Schüler des Sokrates, sogar ein bevorzugter Günstling dieses Vorzeigephilosophen gewesen, und so durchziehen neben den Passagen, die die aus Plutarchs Sicht negativen Eigenschaften des Alkibiades schildern, jene Episoden die Biographie, in denen durch die philosophische Erziehung des Protagonisten ein narratives Gegengewicht geschaffen wird, das den Text mit einer spannungsreichen Ambivalenz versieht.²¹⁴ Obgleich es Plutarch so nicht ausdrückt,

²¹¹ Vgl. Plut. *Per.* 13,10–12.

²¹² Siehe dazu Plut. *Per.* 39,2.

²¹³ Vgl. Plut. *Alk.* 2. Siehe dazu Pelling mit einer Würdigung des Textes und der Gesamtstruktur des *Coriolanus–Alkibiades*: „It is striking that this marvellous pair connects two people of whom Plutarch rather disapproved. If we are to speak of ‘positive’ and ‘negative’ *Lives*, those that are protreptic and those that are deterrent, these would certainly be negative and deterrent. But those positive-negative distinctions never really work. Plutarch can engage sympathetically with an Alcibiades, and try to work out why such a man is interesting and why, for all his qualities, he nevertheless finally fails“ (1992: 30–31). Vgl. auch Russell 1973: 120–121; Duff 1999: 215–221 (mit der Diskussion der Bewertung des Alkibiades in klassischer Zeit und deren Einfluss auf Plutarch, Duff 1999: 222–229) und Nikolaidis 2014: 357–358. Zu der Biographie allgemein Verdegem 2010: 32–96 (mit einer ausführlichen Diskussion aller anderen überlieferten Quellen zu Alkibiades und ihrer Verwendung durch Plutarch).

²¹⁴ Siehe dazu Beck 2014b: 464–468. Außerdem Duff 1999: 215–217 (sowie zum Einfluss Platons für die Schilderung des Charakters, Duff 1999: 224–225). Zur antiken literarischen Tradition zu Alkibiades

mag Alkibiades' Hinwendung zur Politik die eigentlich tragische Wendung in dessen Leben gewesen sein. Denn seine Klugheit, gepaart mit einer Verschlagenheit, die im Machthunger den eigenen Erfolg über das Wohl des Staatswesens stellte, erlaubten es Alkibiades, zu einem jener Demagogen zu werden, die Plutarch im Leben des Perikles als ein Symptom des Verfalls der attischen Demokratie gesehen hatte. Dass es einem Mann wie Alkibiades gelang, beim Demos Einfluss zu gewinnen und seine Macht zu missbrauchen, gilt Plutarch dementsprechend auch als schicksalsweisend für den Verlust der hegemonialen Stellung der Polis Athen im Verlauf des Peloponnesischen Krieges.²¹⁵

Das Vorzeichenwesen nimmt dabei keinen herausgehobenen Platz in der Biographie ein – mit Ausnahme von zwei zentralen Episoden. Die eine Passage betrifft die innenpolitischen Debatten und Konflikte rund um die Sizilienexpedition der attischen Flotte 415–413 v. Chr. Plutarch hegt keinen Zweifel daran, dass es hauptsächlich das Betreiben des Alkibiades war, das die Athener in diese letztendlich katastrophale Unternehmung geführt hatte. Plutarch skizziert dabei die verschiedenen Standpunkte nach, die von unterschiedlichen Politikern und Gruppen innerhalb der Polis vertreten wurden. Zwar hätte es bereits seit der Zeit des Perikles Überlegungen gegeben, den attischen Machtbereich weiter in den Westen und konkret nach Sizilien auszuweiten, aber erst Alkibiades habe, angetrieben von persönlichem Gewinnstreben, gezielt den Plan verfolgt, mit einer großen Streitmacht die Insel zu erobern.²¹⁶ Während dies schon ein äußerst ambitioniertes Vorhaben gewesen sei, habe Alkibiades sogar nach noch mehr gestrebt: „Alkibiades hingegen, der von Karthago und Libyen träumte und, wenn er die erst hätte, alsbald auch Italien und die Peloponnes zu schlucken gedachte, betrachtete Sizilien beinahe schon nur für den Waffenplatz und Aufmarschraum für den Krieg.“²¹⁷

Plutarch verwendet auf semantischer Ebene wiederum die Analogie zum Traum, um die innere Besessenheit und Angetriebenheit seines Protagonisten hervorzuheben, ein eigentliches divinatorisches Moment wohnt dem geschilderten Zusammenhang nicht inne. Zumal er nur wenige Passagen später unter anderem den ‚Schutzgeist‘ des Sokrates anführt, der vor der Flottenexpedition gewarnt hätte, ebenso wie eine Reihe anderer ungünstiger Vorzeichen (u. a. den Hermenfrevell, der in *Alkibiades* eine be-

siehe allg. Gribble 1994; die Verbindung zwischen Sokrates und Alkibiades in der späteren Rezeption durch platonische Philosophen diskutiert Roskam 2012.

215 Eine negative (Kurz-)Charakteristik bot Plutarch bereits in *De ad. et am.* 52E; in *Nik.* 9,1 wird Alkibiades als jemand charakterisiert, der sowohl gute als auch negative Eigenschaften besaß. Dazu Stuttard 2018: 97 sowie Bagnall 2004: 191. Ein insgesamt ausgewogenes Bild des Alkibiades zeichnet Rhodes 2011: 104–106; kritischer ist Heftner 2011: 194–207.

216 Vgl. *Plut. Alk.* 17,1–2. Dazu Verdegem 2010: 225–228.

217 *Plut. Alk.* 17,3: Ἀλκιβιάδης δὲ Καρχηδόνᾳ καὶ Λιβύῃν ὀνειροπολῶν, ἐκ δὲ τούτων προσγενομένων Ἰταλίαν καὶ Πελοπόννησον ἤδη περιβαλλόμενος, ὀλίγου δεῖν ἐφόδια τοῦ πολέμου Σικελίαν ἐποιεῖτο. Wie Duff kommentiert: „Alkibiades' pride and his dreams of overseas empire, particularly in Sicily or even Africa, are commonplaces of the fifth-century tradition“ (1999: 225). Vgl. auch Bagnall 2004: 203–204.

sonders wichtige Rolle spielt), die damals die Stadt in Aufruhr hielten und Unruhe sowie Unsicherheit in Rat und Demos schürten.²¹⁸ Wie Plutarch anmerkt, habe zwar durchaus ein Bewusstsein dafür geherrscht, dass mancherlei Vorzeichen bewusst manipuliert worden sein könnten, um daraus politischen (oder persönlichen) Profit zu schlagen,²¹⁹ am Ende waren derlei Aktionen jedoch nicht zielführend – die Flotte segelte dennoch ab.

Es lohnt sich, an dieser Stelle einen Seitenblick auf Plutarchs Biographie des Nikias zu werfen, der – neben Alkibiades – zu einem der für das Unternehmen verantwortlichen Strategen gewählt worden war und der sich deutlich gegen die Expedition ausgesprochen hatte.²²⁰ Wichtig ist in diesem Kontext der Hinweis, dass Alkibiades die Divination bewusst – gegen andere Vorzeichen und Deutungen – instrumentalisierte und manipulierte, um die für ihn günstigen Botschaften in den Vordergrund zu stellen und ein diskursives Gegengewicht gegen die anderen Meinungen zu schaffen. Das Seherium, das von Plutarch auch an anderen Stellen kritisch bewertet wird, wird dadurch abermals in kein gutes Licht gerückt, da es sich im Dienste der Macht korrumpieren ließ. Da gerade die breite Masse nicht die Abgeklärtheit hatte, um vernünftig mit den verschiedenen Vorzeichen und ihren Interpretationen umzugehen, war die Folge eine gesellschaftliche Verunsicherung, die sich auch auf einige der führenden Politiker übertrug. Denn obgleich Nikias die Bürde der Verantwortung für den Feldzug mit Ruhe akzeptierte, wird er von Plutarch als ein dem ‚Aberglauben‘ gegenüber anfälliger Charakter beschrieben.²²¹

218 Siehe dazu Plut. *Alk.* 17,4–5 und 18,2–3. Zum Hermenfrevell v. a. *Alk.* 20–21. Zur Rolle des Demos siehe Pelling 1992: 22–23. Zu den Vorzeichen Verdegem 2010: 230–233 und Dillon 2017: 202–203, außerdem Trampedach 2015: 267–270.

219 Vgl. Plut. *Alk.* 18,4 sowie die Geschichte rund um den Astronomen Meton (17,5).

220 Vgl. Plut. *Alk.* 17,3 und 18,2: Wie Plutarch in *Nikias* im Kontext des Vorabends der Flottenunternehmung schreibt: „Es heißt indes, dass auch von Seiten der Priester starker Widerstand gegen den Feldzug geleistet worden sei. Aber Alkibiades hatte andere Seher an der Hand, ließ aus einigen alten Orakelsprüchen die Weissagung anbringen, großer Ruhm werde den Athenern von Sizilien her zuteilwerden, und einige Abgesandte brachten ihm vom Orakel des Ammon den Spruch zurück, die Athener würden alle Syrakusier gefangennehmen. Die umgekehrt lautenden Sprüche verheimlichte man in der Furcht, Worte von übler Vorbedeutung auszusprechen.“ – καίτοι λέγεται πολλά καὶ παρὰ τῶν ἱερέων ἐναντιοῦσθαι πρὸς τὴν στρατείαν· ἀλλ’ ἐτέρους ἔχων μάντις ὁ Ἀλκιβιάδης ἐκ δὴ τινῶν λογίων προῦφερε παλαιῶν μέγα κλέος τῶν Ἀθηναίων ἀπὸ Σικελίας ἔσεσθαι. καὶ θεοπρόποι τινὲς αὐτῷ παρ’ Ἀμμωνος ἀφίκοντο χρησμὸν κομίζοντες ὡς λήψονται Συρακουσίους ἅπαντας Ἀθηναῖοι· τὰ δ’ ἐναντία φοβοῦμενοι δυσφημεῖν ἔκρυπτον. Plut. *Nik.* 13,1. Siehe dazu Flower 2008: 177. Die vielen Verweise auf Vorzeichen in dieser Biographie waren vermutlich Timaios (FGrH 566) entnommen, vgl. Pelling 1992: 12. Plutarch führt weitere Vorzeichen an (u. a. aus Delphi sowie wiederum den ‚Schutzgeist‘ des Sokrates), die einen deutlich negativen Charakter hatten und die sicher im Nachhinein, als das Unternehmen bereits gescheitert war, narrativ ausgestaltet worden waren, um die folgenschwere Tragweite des Ereignisses zu verdeutlichen. Vgl. Plut. *Nik.* 13,2–3 mit Flower 2019: 217–219; außerdem Harris 2020.

221 Siehe Plut. *Nik.* 4,1, wobei er sich auf Thuk. 7,50,4 bezieht. Wie Boulet formuliert: „Nicias was not a student of philosophy, and so was prone to superstition, and this caused his downfall“ (2014: 455). Siehe außerdem die Ausführungen bei Bagnall 2004: 185 und Titchener 2014: 482–483.

Plutarch lässt deutlich erkennen, dass dies eine für das Feldherrenamt ungünstige Voraussetzung war, denn gerade im Kontext der Sizilienexpedition, als die Athener in die Bedrängnis gebracht worden waren, aber noch die Möglichkeit hatten, sich zurückzuziehen, trat eine Mondfinsternis ein, die von Nikias – in deutlichem Kontrast zu der Art und Weise, wie Perikles die Verdunklung der Sonne wahrgenommen hatte – als schlechtes, göttliches Zeichen gesehen und schließlich falsch interpretiert wurde.²²² Wie Plutarch anmerkt, war es damals ein Unglück, dass Nikias keinen erfahrenen Seher bei sich hatte – denn sein bisheriger Seher, der es immer verstanden hatte, die ‚aber-gläubische‘ Angst des Nikias zu beruhigen, war kürzlich verstorben.²²³ Alkibiades’ vermeintlich weitreichendstes Vergehen war, dass er diese inhärente Verwundbarkeit Athens – auch aufgrund seiner eigenen herausgehobenen Bildung – erkannt und bewusst für seine Zwecke missbraucht hatte. Es ist bezeichnend, dass Plutarch die Wechselbeziehung zwischen der Beeinflussbarkeit der Masse (und des Heeres) durch Vorzeichen, dem konfliktbehafteten Prozess der Zeichendeutung und ihrer politischen Instrumentalisierung im Kontext von großen Flottenunternehmen (so in *Themistokles*, *Kimón*, *Perikles* und *Nikias*) beschreibt. Gerade anhand des wichtigsten Machtmittels, der attischen Flotte, ließen sich diese Berührungspunkte von persönlichem, politischem Ehrgeiz und dem durch angebliche göttliche Zeichen generierten allgemeinen Selbstbewusstsein oder seinem Gegenteil thematisieren.

Träume spielten in den meisten der genannten Kontexte (mit Ausnahme des To-destraums Kimons) keine entscheidende Rolle, allerdings finden sie sich häufig an den für einzelne Charaktere wegweisenden Punkten des eigenen Lebens, so auch in *Alkibiades*, wo es ebenfalls ein Traum ist, der den Tod des Protagonisten ankündigt. Überhaupt ähnelt sich die narrative Rahmung – gerade mit Blick auf das Leben des Themistokles – dahingehend, dass sich Alkibiades in der Verbannung in Kleinasien aufhielt.²²⁴ Plutarch geht zuvor auf den Hintergrund seiner (zweiten) Verbannung ein, in dessen Zusammenhang er auch den oligarchischen Umsturz in Athen behandelt. Wie er ausführt, bereute der Demos, dass er Alkibiades verbannt hatte und hegte die Hoffnung, dass er zurückkehren und dem durch den Spartaner Lysander aufgedrängten Regiment ein Ende setzen könnte: „Es war auch gar nicht so unbegründet, dass die Menge solchen Träumen nachhing, da auch die Dreißig auf den Gedanken kamen, sich darum zu kümmern, Erkundigungen einzuziehen, und den größten Wert auf alles legten, was

222 Für eine Schilderung der Ereignisse Bagnall 2004: 224–251; außerdem Rhodes 2010: 144–147.

223 Vgl. Plut. *Nik.* 23,5. Andererseits hebt Plutarch aber auch hervor, dass das attische Staatswesen der Zeit für naturphilosophische Erklärungen, wie er sie in Perikles ausgebreitet hatte, noch nicht bereit war und überhaupt viele der größten kritischen Denker und Philosophen der Stadt (Sokrates eingeschlossen) missachtete oder gar zum Tode verurteilte (23,3).

224 Alkibiades war bereits zuvor (aufgrund seiner Involvierung in den sog. ‚Hermenfrevell‘) verbannt worden und kehrte 408 v. Chr. nach Athen zurück, wo er mit großen Ehrungen bedacht wurde (Plut. *Alk.* 33,2; dazu Verdegem 2010: 337–340). Zwischenzeitlich war er 411 zum Kommandanten der attischen Flotte auf Samos ernannt worden und hatte mehrere Erfolge vorzuweisen. Zum weiteren Zusammenhang Hyland 2018: 66–67. Den Kontext seiner Rückkehr und die Schilderung bei Plutarch diskutiert Gyga 2006; außerdem Bagnall 2004: 279–289 sowie Rhodes 2010: 164–168.

jener Mann tat und im Sinn hatte.“²²⁵ Die Metapher des Traums drückt hier freilich nur den kollektiven, vielleicht auch unerfüllbaren Wunsch aus, sich durch Alkibiades von der neuen, ungeliebten Herrschaft der Dreißig zu befreien. Gleichzeitig folgt daraufhin aber ein tatsächlicher, individueller Traum, der Alkibiades zuteilwird, als er sich zusammen mit einer Hetäre, Timandra, in Phrygien aufhält. Es bleibt dabei unklar, inwiefern er sich selbst der Gefahr bewusst war, die von den Umtrieben der Spartaner und v. a. Lysanders ausging, der dem lokalen Satrapen Pharnabazos einen Brief mit der Aufforderung zugesandt hatte, Alkibiades aus dem Weg zu schaffen.²²⁶

Die Traumschilderung lautet dabei folgendermaßen:

Da hatte er folgenden Traum. Es war ihm, er hätte das Kleid der Hetäre an und sie hielte seinen Kopf in ihren Armen und behandelte sein Gesicht wie das eines Weibes mit Schminkstift und weißem Puder. Andere sagen, er habe geträumt, Bagoas schlug ihm den Kopf ab und sein Leichnam würde verbrannt; übrigens habe er diesen Traum nicht lange vor seinem Tode gehabt.²²⁷

Die beiden Traumvarianten, die Plutarch angibt, mögen mit – wie er selbst anmerkt – unterschiedlichen Überlieferungstraditionen zu tun haben.²²⁸ Während die eine stärker die Beziehung zwischen ihm und Timandra thematisiert und der Traum auf den ersten Blick deutlich symbolischer ausgestaltet ist, legt der andere den Schwerpunkt auf das Attentat und die Beseitigung des Leichnams und liest sich eher als klare Vorausschau auf das Kommende. Dabei sind die Dinge allerdings keineswegs so klar, denn wie Plutarch weitererzählt, wurde Alkibiades zwar von einer Gruppe von Attentätern rund um Bagoas in einem Haus gefunden, er selbst bemerkte jedoch die Gefahr, zündete das Haus an und stellte sich den Angreifern im Schwertkampf. Da sich diese jedoch nicht heranwagten, töteten sie ihn mit Distanzwaffen. Daraufhin kümmerte sich Timandra um den Leichnam, bedeckte ihn mit ihrer eigenen Kleidung und bestattete ihn so würdevoll, wie die Situation es zuließ.²²⁹

²²⁵ Plut. *Alk.* 38,3: ταῦτα δ' οὐκ ἦν ἄλογον οὕτως ὄνειροπολεῖν τοὺς πολλούς, ὅποτε καὶ τοῖς τριάκοντα φροντίζειν ἐπ' αὐτοῖς καὶ διαπυρρῶναι καὶ λόγον ἔχειν πλείστον ὥν ἐκεῖνος ἐπραττε καὶ διενόεῖτο. Dazu Russell 1973: 128 und Verdegem 2010: 385–387.

²²⁶ Siehe Plut. *Alk.* 38,4–39,1. Brenk sieht das Traumgesicht als Beispiel für einen „Angsttraum“ (1975: 344). Dazu auch Pelling 2010a: 320–321.

²²⁷ Plut. *Alk.* 39,1–2: ὅψιν δὲ κατὰ τοὺς ὕπνους εἶδε τοιαύτην· ἐδόκει περικεῖσθαι μὲν αὐτὸς τὴν ἐσθῆτα τῆς ἐταίρας, ἐκείνην δὲ τὴν κεφαλὴν ἐν ταῖς ἀγκάλαις ἔχουσιν αὐτοῦ κοσμεῖν τὸ πρόσωπον ὥσπερ γυναικὸς ὑπογράφουσιν καὶ ψιμυθιοῦσαν. ἕτεροι δὲ φασὶν ἰδεῖν τὴν κεφαλὴν ἀποτέμνοντα αὐτοῦ τοὺς περὶ τὸν Μαγαῖον ἐν τοῖς ὕπνοις καὶ τὸ σῶμα καίόμενον. ἀλλὰ τὴν μὲν ὅψιν οὐ πολὺ γενέσθαι λέγουσι πρὸ τῆς τελευτῆς. Zum Kontext Verdegem 2010: 387.

²²⁸ Vgl. Brenk 1975: 339 und 1977: 218. Siehe außerdem Loretto 1956: 104 sowie Ellis 1989: 95–100, wo auf weitere Traditionen zu seinem Tod verwiesen wird, die allerdings keine Träume zum Gegenstand hatten. Vgl. zum Kontext auch Bagnall 2004: 291–293. Weder Diod. 14,11,4 (der sich auf Ephoros bezieht) noch Nepos (*Alk.* 10,4–6) berichten einen Traum; die Todesumstände ähneln sich jedoch in diesen Darstellungen – dazu Verdegem 2010: 390–391.

²²⁹ Vgl. Plut. *Alk.* 39,4.

Plutarch weiß auch von einer anderen Tradition zu berichten, wonach das Komplott gegen Alkibiades nicht auf Betreiben der Spartaner und des lokalen Machthabers ausging, sondern es sich um einen lokalen Streit gehandelt habe, bei dem die Brüder einer jungen Frau aus vornehmerm Hause Rache an dem Athener übten, weil er ihre Schwester verführt hatte.²³⁰ Während, so gesehen, der erste Traum das zukünftige Ereignis vorausnimmt und einen deutlich zurückgenommenen symbolischen Charakter hat, da die spätere Beerdigungsszene beschrieben ist, ist der zweite eher als narrative Verdichtung des Mordkomplotts zu verstehen, der eine Variante bezüglich der daran beteiligten Personen wiedergibt. Beide Versionen sind sicher erst im Nachhinein im Kontext der Todesmitteilung entstanden, wobei sich lokale Traditionen womöglich stärker auf die handelnden Personenkreise fokussierten, während andere Erzählungen, wie die des ersten Traumgesichts, Wert auf eine stärkere Literarisierung legten. Die bekannte Vorliebe des Alkibiades zu einem Leben in Ausschweifungen, zu Hetären und auch zu einer entgegen gesellschaftlichen Rollenmustern und -erwartungen geführten Lebensweise verdichtete sich hier in wenigen, aber einprägsamen Symbolen²³¹ – es ist immerhin der einzige Traum in Plutarchs Werken, in denen ein Mann in Frauenkleider gehüllt und noch dazu geschminkt wird.²³² Narratologisch eigneten sich beide Varianten dazu, das entscheidende Ereignis, nämlich den Tod des Alkibiades, zusätzlich zu untermalen.²³³ Auffallend ist zumindest, dass es zwar letztendlich relativ klare Traumgesichte sind,²³⁴ dass es diesmal aber um keine Orakel-Träume geht, auch um keine, in denen eine göttliche (oder eine andere nicht-menschliche) Figur auftaucht. Sie scheinen sich stärker aus einer Intuition des Alkibiades selbst zu ergeben, wobei offenbleiben muss, inwieweit er um die lauernde Gefahr wusste, aber doch immerhin offensichtlich ist, dass er in einer unsicheren, durch Flucht und Verbannung geprägten

²³⁰ Siehe Plut. *Alk.* 39,5.

²³¹ Duff kommentiert pointiert: „In many ways, this Life is not about Alkibiades himself, but about his *doxa* – that is, his reputation and other people’s opinion about him“ (1999: 235).

²³² Wie Brenk schreibt: „It is difficult to determine what to make of the sexual reversal, though it certainly indicated helplessness and disturbance. The details are genuinely convincing as far as real dreaming is concerned“ (2017a). Duff geht zwar nicht auf den Traum ein, verweist aber auf *Alk.* 23,6, wo Alkibiades’ Verhalten unter Verweis auf Eur. *Or.* 129 charakterisiert wird: „Aber auf sein wahres Tun und Lassen hätte besser das Wort gepasst: ‚Es ist die Frau wie einst.‘“ – τοῖς δ’ ἀληθινοῖς ἂν τις ἐπεφώνησεν αὐτοῦ πάθει καὶ πράγμασιν: ἔστιν ἡ πάλαι γυνή.‘ Dieses Zitat „suits Plutarch’s theme of Alkibiades’ ability to change his outward behaviour, not his character. But more significant is the use of the feminine, which suggests sexual ambiguity, that Alkibiades crossed or confused the boundaries of gender“ (1999: 236). Zum Motiv der Veränderung Russell 1973: 124 sowie Bagnall 2004: 210.

²³³ Die Verkleidungs-Szene erinnert nicht zuletzt, in Verweis auf das Schminken des Gesichts, an die Präparation eines Leichnams für ein Begräbnis, vgl. Brenk 1977: 228. Stuttard lässt mit dieser Episode seine Biographie des Alkibiades beginnen: „Alcibiades’ dramatic – almost filmic – death was a fitting end to an entirely unconventional life, a life that fascinated his contemporaries and captivated later generations“ (2018: 2).

²³⁴ Vgl. Brenk 1977: 218.

Situation lebte.²³⁵ Es würde deutlich zu weit führen, in der Traumsituation dementsprechend einen Bezug zum ‚Schutzgeist‘ des philosophischen Lehrers des Alkibiades herzustellen, aber Plutarch wusste freilich um die Bezüge zwischen einer inneren Aufgebrachtheit und Traumbildern, die einerseits den Charakter einer Person, andererseits aber auch Situationen evozieren konnten, die sich als direkte Folge aus einem den Leidenschaften zugewandten Leben ergeben konnten.²³⁶ Letzteres war bei Alkibiades in jedem Fall gegeben und so mochte es durchaus plausibel erscheinen, dass er intuitiv voraussehen würde, in welche Lage ihn seine persönlichen Neigungen und (politischen) Entscheidungen bringen würden.

3.3.6 Demosthenes

Wir kommen damit zu der letzten Lebensbeschreibung eines Atheners, in der Träume eine Rolle spielen, und das ist die Biographie des Demosthenes. Plutarch hatte *Demosthenes–Cicero* als fünftes Paar²³⁷ seiner Parallelbiographien verfasst. Obwohl er sich dem attischen Redner und Politiker dementsprechend schon relativ früh zuwandte, war es nur eines von zwei Leben (neben *Phokion*), das einem Athener aus dem 4. Jahrhundert v. Chr. gewidmet war. Demosthenes eignete sich nicht zuletzt deswegen als Protagonist, weil er in einer politisch entscheidenden Phase tätig gewesen war und gegenüber der stärker werdenden makedonischen Hegemonie lange die Autonomie seiner Heimatstadt (wenn auch letztlich erfolglos) verteidigt hatte. Außerdem galt er nicht nur Plutarch als herausragender Vertreter der griechischen Rhetorik, sodass sein Stil in der sogenannten ‚Zweiten Sophistik‘ viele Nachahmer und Bewunderer fand. Demosthenes hatte damit eine nach wie vor ungemein hohe soziokulturelle Relevanz, zumal sein eigenes Wirken angesichts einer hegemonialen, militärisch starken Macht und die Verteidigung der Freiheit, die er sich auf die Fahnen geschrieben hatte, noch immer eine gewisse Strahlkraft hatte, die Plutarch allerdings weniger politisch verstanden wissen wollte.²³⁸ Wie er im Proömium angibt, ging es ihm einzig um den Nachweis, dass ein der Vernunft gemäßes, tugendhaftes Leben für jedermann und zu allen Zeiten erreichbar war, unabhängig von der Stadt, in der man lebte, und losgelöst

235 Wie Brenk anmerkt, dient das erste Traumgesicht auch zusätzlich dazu, Alkibiades' Charakter und dessen Entwicklung zu beschreiben: „The dream seems at least equally to symbolize the frustration, helplessness, and ignominy of Alcibiades. The horrible reversal of sexual roles is a brilliant stroke depicting the inglorious end of the swashbuckling but somewhat effeminate general. Thus the dream is an intriguing mixture of symbolism and literalism“ (1975: 340).

236 Vgl. Duff 1999: 78–79.

237 Vgl. Plut. *Dem.* 3,1. Zu der Anlage dieses Paares generell Lintott 2013: 1–17. Zur Biographie und ihren Quellen Flacelière/Chambry 1976b: 1–15.

238 Die vielfältigen Verbindungen zwischen dem politisch ausgerichteten Text *Praecepta gerendae reipublicae* (798A–825F) und der Biographie des Demosthenes hat Cooper 2008 aufgezeigt.

von dem jeweiligen sozialen Hintergrund.²³⁹ Dadurch konnte Demosthenes zu einem universalen, moralischen Helden werden.

Freilich war auch Plutarch bewusst, dass er schlecht über all jene historischen Kontexte hinweggehen konnte, die Demosthenes' Leben besonders und überhaupt erst erzählenswert gemacht hatten. Dabei lassen sich im Grunde dieselben Faktoren greifen, die auch für alle anderen Biographien, die Plutarch Athenern gewidmet hatte, gelten: Der Aufstieg und das Agieren des Einzelnen mit *und* gegen den Demos und der beständige Konkurrenzkampf um Einfluss mit anderen, dazu das Bewältigen von außenpolitischen Herausforderungen und Bedrohungen, die sich aus dem Selbstverständnis der Polis einerseits, aber auch aus dem Neid sowie dem Ehrgeiz verschieden gearteter Mächte und politischer Systeme andererseits ergeben hatten – all dies waren Leitmotive, die strukturell die Lebensbeschreibungen von *Themistokles* bis hin zu *Demosthenes* und *Phokion* bestimmten. In *Demosthenes* spielen dabei – schon allein wegen des Protagonisten – politische sowie juristische Kontexte des Rededuells und der Argumentation eine deutlich prominentere Rolle als in anderen Biographien. Und es ist auch in diesem Kontext, in dem uns innerhalb des Textes das erste Mal ein Traum begegnet: Der Rahmen ist dabei ein denkbar dramatischer, nämlich die Niederlage Athens und verbündeter Griechen gegen die makedonische Armee unter Philipp II. bei Chaironeia 338 v. Chr.

Wie so häufig schildert Plutarch die Ereignisse, die zu der geschichtsträchtigen Schlacht führten, mit Hilfe der Angabe mehrerer Vorzeichen, die, wie er aber zu berichten weiß, in ihrem Status als zukunftsweisende Instanzen umstritten waren. So gab die Pythia zu jener Zeit für die Sache der Griechen düstere Orakel, die Plutarch wörtlich und auch unter Angabe verschiedener Deutungen erzählt.²⁴⁰ Obgleich Demosthenes als jemand erscheint, der Vorzeichen insgesamt vorsichtig distanziert und skeptisch gegenüberstand, wusste er freilich um die Wirkung, die sich im Verweis auf sie erzielen

²³⁹ Vgl. Plut. *Dem.* 1,1.

²⁴⁰ Siehe Plut. *Dem.* 19,1. Er selbst äußert bezeichnenderweise keine eigene Meinung zum Zusammenhang der folgenden Ereignisse mit den zuvor konsultierten divinatorischen Praktiken, hebt aber Demosthenes' Standpunkt hervor: „Wie es sich mit diesen Dingen verhält, ist schwer zu entscheiden. Demosthenes jedenfalls, so wird berichtet, vertraute fest auf die Waffen der Griechen und fühlte sich durch die Kraft und den stolzen Mut so vieler Männer, die den Feind herausforderten, so gehoben, dass er niemanden auf die Orakel achten noch auf die Weissagungen hören ließ, sondern sogar die Pythia philippfreundlicher Gesinnung verdächtigte und die Thebaner an Epameinondas, die Athener an Perikles erinnerte, die beide all dergleichen Dinge für Beschönigungen der Feigheit angesehen hätten und nur ihrer ruhigen Überlegung gefolgt wären.“ – ταῦτα μὲν οὖν ὅπως ἔχει, διαιτῆσαι χαλεπὸν ὃ δὲ Δημοσθένης λέγεται τοῖς τῶν Ἑλλήνων ὅπλοις ἐκτεθαρρηκῶς, καὶ λαμπρὸς ὑπὸ ῥώμης καὶ προθυμίας ἀνδρῶν τοσούτων προκαλουμένων τοὺς πολεμίους αἰρόμενος, οὔτε χρησμοῖς ἑὴν προσέχειν οὔτε μαντείας ἀκούειν, ἀλλὰ καὶ τὴν Πυθίαν ὑπονοεῖν ὡς φιλιππίζουσαν, ἀναμνηστικῶν Ἐπαμεινώνδου τοὺς Θηβαίους καὶ Περικλέους τοὺς Ἀθηναίους, ὡς ἐκεῖνοι τὰ τοιαῦτα δειλίας ἡγούμενοι προφάσεις ἔχρωντο τοῖς λογισμοῖς. (Plut. *Dem.* 20,1). Plutarch geht dabei, wie so häufig, auf die Art und Weise des jeweiligen Umgangs mit Vorzeichen ein. In diesem Fall unterstreicht er die Nüchternheit sowie Rationalität, die bestimmte Protagonisten, gerade in einem Kontext, in dem strategisches Handeln gefragt war, ihnen gegenüber an den Tag legten. Zum Kontext Trampedach 2015: 461.

ließ.²⁴¹ Dies wird nicht zuletzt im Umgang mit einem Traum ersichtlich: Denn als ihm, wie es heißt, im Geheimen Boten die Mitteilung vom Tode Philipps II. überbrachten, verwendete er die Mittel der Instrumentalisierung von Vorzeichen: „Um nun den Athenern vorweg Vertrauen für die Zukunft einzuflößen, ging er mit heiterer Miene in den Rat mit der Versicherung, er habe einen Traum gehabt, nach dem er ein großes Glück für die Athener erwarte, und nach kurzer Zeit erschienen die Boten, die den Tod Philipps verkündeten.“²⁴² Plutarch legt an dieser Stelle die Mechanismen offen, die halfen, verschiedene Arten von Vorzeichen in politischem Kontext nutzbar zu machen. Die Beeinflussung des Demos steht dabei an oberster Stelle.²⁴³ Offensichtlich war der Hinweis auf ein persönliches, nicht näher beschriebenes Traumgesicht ausreichend, um eine bestimmte Wirkung zu erzielen. Dass es sich um einen fiktiven Traum handelt, den Demosthenes aus den erörterten Gründen erfindet, scheint klar. Die geschilderte Szene, dass nämlich kurze Zeit später, Boten eintreffen und die erhoffte Mitteilung machen, lässt an eine gezielte politische Inszenierung denken, die genau abgesprochen war. Der Szene ist eine performative Qualität zu eigen, mit deren Hilfe in besonderer Weise die Emotionen der Anwesenden angesprochen werden konnten. Es ging Demosthenes entsprechend nicht um ein Argument, das überzeugend dargelegt werden musste, sondern um einen bestimmten affektiven Effekt.²⁴⁴

Es gibt allerdings im Leben des Demosthenes noch einen zweiten Traum, der in seiner Platzierung wiederum Parallelen zu den anderen hier besprochenen Biographien der Athener erkennen lässt.²⁴⁵ Denn als sich Demosthenes nach dem ‚Lamischen Krieg‘ 322 v. Chr. aus Athen fortbegeben hatte und sich auf der Flucht befand, wurde er schließlich von seinem Verfolger, einem gewissen Archias, der früher Schauspieler war, nun aber in Diensten des Makedonen Antipatros stand, aufgefunden, als er sich im Tempelasyll in einem Heiligtum des Poseidon auf Kalauria befand. Archias bat ihn, unter Garantie, dass ihm nichts geschehen würde, nach Athen zurückzukehren. „Aber Demosthenes hatte eben in jener Nacht einen seltsamen Traum gehabt. Es war ihm, als trete er im Wettbewerb mit Archias als Schauspieler in einer Tragödie auf, und obwohl er seine Sache gut machte und die Zuschauer fesselte, so sei er doch unterlegen wegen

241 Generell dazu Willey 2019.

242 Plut. *Dem.* 22.1: ἔγνω μὲν οὖν κρύφα τὴν τοῦ Φιλίππου τελευτὴν ὁ Δημοσθένης, προκαταλαμβάνων δὲ τὸ θαρρεῖν ἐπὶ τὰ μέλλοντα τοὺς Ἀθηναίους, προῆλθε φαιδρὸς εἰς τὴν βουλὴν ὡς ὄναρ ἑωρακῶς ἄφ’ οὗ τι μέγα προσδοκᾶν Ἀθηναίους ἀγαθὸν καὶ μετ’ οὐ πολὺ παρήσαν οἱ τὸν Φιλίππου θάνατον ἀπαγγέλλοντες. Vgl. Trampedach 2015: 387 FN 143 sowie Lintott 2013: 68–69. Die Passage geht auf Aischin. *Ctes.* 3,219 zurück (dazu auch Flacelière/Chambry 1976b: 141); es ist unklar, ob Demosthenes in den Rat der 500 kommen durfte, weil er in diesem Jahr reguläres Mitglied war (336/35 v. Chr.) oder ob er hineingelassen wurde, weil er etwas Wichtiges mitzuteilen hatte.

243 Für eine generelle Diskussion von Demosthenes’ manipulativem Auftreten Brun 2023.

244 Die Theatralität und Bedeutung der Inszenierung wird Demosthenes früh vor Augen geführt und ist eine wichtige Lernerfahrung, vor deren Hintergrund sich schließlich sein Aufstieg vollzieht. Siehe Plut. *Dem.* 7.

245 Vgl. dazu Loretto 1956: 107–109.

Mangels an Prunk und Ausstattung.²⁴⁶ Das Traumgesicht weist in seiner intuitiven Qualität Bezüge zu dem oben diskutierten Traum des Alkibiades auf. Auch hier ist es kein Orakel-Traum, der das nahende Ende beziehungsweise die Ausweglosigkeit, in der man sich befindet, anzeigt,²⁴⁷ obschon die Szene deutlich symbolischer ausgestaltet ist: Der Rahmen des Tragödienwettbewerbs spielt einerseits auf eine zentrale kulturelle Institution Athens an, andererseits stellt er Bezüge zur Person des Archias her, wobei unklar ist, inwieweit Demosthenes wusste, dass er von ihm verfolgt wurde.²⁴⁸

Der agonale Rahmen des Auftritts vor Publikum – sowie seine performativen Aspekte – lassen zugleich an Demosthenes' eigene Karriere als Redner denken sowie an die Kunst der Rhetorik, die von einem Redner verlangte, das Gesagte möglichst stil- und wirkungsvoll auszuschnitten. Zugleich bietet die Episode auch deutliche Parallelen zum Drama (und zu dem zuvor angeführten Motiv des Schauspiels): „The scene is full of tragic elements: the portentous dream, the oracle, the temple backdrop, pleas to leave the sanctuary of the temple, and Demosthenes' suppliant scene.“²⁴⁹ Auf einer Meta-Ebene ließe sich – auch unter Rückbezug auf den ersten Traum des Demosthenes als Medium der Inszenierung – hier die eigene narrative Qualität und Funktion von Traumberichten anführen, die es Biographen wie Plutarch erlaubte, eine prekäre Entscheidungssituation des Protagonisten wirkungsvoll zu untermalen. Obgleich der genaue historische Kern der Episode unklar ist, mag der Traum im Nachhinein dazu gedient haben, die Dramatik der letzten Momente des Demosthenes zu verdeutlichen: Denn auch wenn ihm bewusst war, dass er Archias nicht würde entkommen können, so entschied er den ‚Wettbewerb‘ dennoch für sich. Unter Vorwand, einen letzten Brief an Angehörige schreiben zu wollen, zog sich Demosthenes zurück, biss auf sein Schreibrohr, das im Inneren mit Gift versetzt war, und starb kurze Zeit später.²⁵⁰

Plutarch konnte den Traum entsprechend wirkungsvoll nutzen, um die Reichhaltigkeit der soziokulturellen und persönlichen Bezüge innerhalb dieser facettenreichen Episode auszugestalten. Zugleich lässt sich ein Muster erkennen, das wir auch in den anderen in diesem Teilkapitel besprochenen Biographien vor uns haben, dass nämlich Träume zum einen in ihrer politischen Funktion (und der Möglichkeit ihrer Inszenierung sowie Instrumentalisierung) thematisiert werden und zum anderen gleichzeitig dazu dienen konnten, entscheidende Situationen im Leben der Protagonisten zu markieren. Dabei ist augenfällig, dass die Biographien der Athener insgesamt ein hohes

246 Plut. *Dem.* 29,2: οὐδέν, ὁ δὲ Δημοσθένης ἐτύγχανεν ὄψιν ἑωρακώς κατὰ τοὺς ὕπνους ἐκείνης τῆς νυκτὸς ἀλλόκοτον. ἐδόκει γὰρ ἀνταγωνίζεσθαι τῷ Ἀρχία τραγῳδῖαν ὑποκρινόμενος, εὐημερῶν δὲ καὶ κατέχων τὸ θέατρον ἐνδεία παρασκευῆς καὶ χορηγίας κρατεῖσθαι.

247 Brenk sieht das Traumgesicht entsprechend als Beispiel für einen Angsttraum (1977: 220).

248 Archias ging offenkundig ein gewisser Ruf voraus, denn sein Beinamen war Plutarch zufolge „Phygadotheras“ – „Flüchtlingsjäger“, *Dem.* 28,2. Zu ihm auch Lintott 2013: 78.

249 Cooper 2014: 394.

250 Vgl. *Dem.* 29,3–5, wobei er in seinen letzten Worten noch einmal Bezug auf die Tragödie und die jeweiligen Rollen des Archias und von sich selbst nahm. Die vielfältigen Bezüge zur griechischen Tragödie in Plutarchs Biographien werden generell von Mossman 2014 herausgearbeitet.

Reflexionsniveau bezüglich des religiösen, philosophischen und politischen Umgangs mit Vorzeichen aufweisen. Diese Wechselbeziehungen werden von Plutarch anhand unterschiedlichster divinatorischer Praktiken aufgezeigt, wobei die Rolle der (Natur) Philosophie hervorzuheben ist, die es einzelnen Charakteren erlaubte, eine von der großen Menge abweichende Einstellung zur attischen (oder gemeingriechischen) Vorzeichenkultur einzunehmen. Der Bildungshintergrund der Protagonisten erlaubte es ihnen aber auch, zu erkennen, wie die breite Masse durch das Anführen bestimmter, angeblich göttlicher Zeichen beeinflussbar war. In dem Maße, wie Einzelne sich diese inhärente Schwäche der Demokratie zu Nutze machten, zeigten sich für Plutarch auch charakterliche Verfehlungen.

Umgekehrt ist es allerdings auch so, dass – obgleich den meisten der hier besprochenen Staatsmännern, zumindest in der Art, wie Plutarch sie schildert, der fiktive Charakter der Divination und auch von Träumen bewusst war – sich dennoch wiederholt Träume finden, die auf deren Ende oder Wendungen in ihrem Leben hinweisen und die zum Teil von einem erheblichen symbolischen Gehalt sind. Plutarch wusste dies freilich narrativ zu nutzen. Gleichzeitig unterstreichen diese Träume aber auch, dass bei aller Rationalität im Umgang mit ihnen (und anderen Divinationsformen), ein Element bleibt, das sich nicht nahtlos in ein politisches und instrumentalisierbares Gesamtgefüge integrieren lässt – vielmehr weisen sie auch eine individuelle Qualität auf, die den Charakter eines Menschen offenlegen und die sich, bezogen auf den zukunftsweisenden Gehalt, doch (wenn auch mit Variationen) als richtig erweist. Es gab dementsprechend Dimensionen in einem Leben und auch in Bezug auf den Kosmos, die nicht ohne weiteres erklärbar waren und die ein transzendentes Element innerhalb der Lebensbeschreibungen ausmachen. Plutarch konnte seinen Rezipienten damit zweierlei verdeutlichen: Zum einen, wie bestimmte Ereignisse in der Geschichte Athens immer wieder gezielt mit Vorzeichen in Verbindung gebracht wurden, und zum anderen, inwiefern Träume sowie andere übersinnliche Phänomene selbst Ereignisse sein konnten, die für die Zeitgenossen, aber auch für spätere Generationen die Möglichkeit der Reflexion eröffneten – über die Art und Weise, wie bestimmte Dinge in der menschlichen und nicht-menschlichen Welt zusammenhingen und wie man mit vermeintlichen Gewissheiten, althergebrachten Traditionen und persönlichen Überzeugungen umzugehen gedachte.

3.3.7 Lysander

Das spartanische Staatswesen und seine Kultur hatten Plutarch wohl schon früh in ihren Bann gezogen. In geistesgeschichtlicher Hinsicht faszinierte Plutarch vor allem die lakonische Knappheit der – in ihrer Überlieferung freilich nicht unproblematischen – Denksprüche und Zitate, die spartanischen Staatsmännern zugesprochen worden

waren.²⁵¹ Sie stellten geradezu ein Gegengewicht zur Macht des rhetorischen Schmucks und der stilistischen Opulenz dar, die Plutarch – vor allem in seiner eigenen Zeit – kritisch betrachtete. In dem Vorrang, dem sie der Tat vor den Worten einräumten, gaben sie für den historisch interessierten Autor ein hervorragendes Beispiel, um ihren wirklichen Charakter – der sich am besten an konkreten Handlungen zeigte – zu erkennen und zu beschreiben. Mit Blick auf das für uns entscheidende Thema des Umgangs mit Divination und insbesondere mit Träumen stach Sparta insofern hervor, als das Staatswesen als ausnehmend gottesfürchtig galt²⁵² – der Festkalender der Polis, ebenso die gründliche Einhaltung der mit ihm verbundenen kultischen Abläufe hatte eine herausragende Bedeutung. Zugleich hatte Sparta einen engen Bezug zum Vorzeichenwesen, und hier vor allem zum für Plutarch so zentralen Orakel von Delphi – bis weit hinein in die klassische Zeit sind von keinem anderen griechischen Gemeinwesen mehr Konsultationen der Pythia überliefert.²⁵³ Träume spielten ebenfalls eine Rolle, obgleich wir hierüber weitaus weniger wissen.

Zumindest finden sich immer wieder Traumnarrative in Plutarchs Biographien der lakedaimonischen Staatsmänner, so auch in der Lebensbeschreibung des Lysander.²⁵⁴ Wie anderen Spartanern sei ihm bereits in früher Kindheit durch die Erziehung ein Taten- und Ruhmesdrang eingepflanzt worden,²⁵⁵ der sich bei ihm zugleich mit dem Vermögen verband, anderen zu schmeicheln, wenn es politisch opportun schien,²⁵⁶ und in militärischen Angelegenheiten auch durch List, nicht einzig durch den offenen Kampf, zum Ziel zu kommen.²⁵⁷ Wie andere von Plutarchs Protagonisten verfügt Ly-

251 Dazu sowie zu ihrer Rezeption und Plutarchs nicht unproblematischer Manipulation seiner Quellen zu Sparta siehe Humble 2022: 223–227. Außerdem Plut. *Apophth. Lac.* 208 A–242D.

252 Eine ausgewogene Diskussion und Einordnung bietet Parker 2002. Vgl. außerdem Rosenberger 2001: 115 und 147.

253 Siehe Scott 2014: 56–58.

254 Wie Cartledge allgemein kommentiert: „Plutarch’s Lysander is one of his better *Lives* from the historiographical point of view“ (1987: 78). Die Gründe, Lysander Sulla gegenüberzustellen, diskutiert Stadter 2015: 261–262.

255 Zu den Quellen für die Schilderung, darunter Theopomp (FGrH 115), vgl. Morón 2000: 461 und allg. 466–473 – außerdem Flacelière/Chambry 1971: 161–166; zu Lysanders problematischem Verhältnis zu den spartanischen Königen Pausanias und Agesilaos Aristot. *Pol.* 1306b31–34. Zu Plutarchs Blick auf die spartanische Erziehung Bagnall 2004: 66–67; zum historischen Kontext Gómez-Castro 2018: 57–58.

256 Vgl. Plut. *Lys.* 2,2–3. Siehe dazu Duff 1999: 177–182, außerdem Morón, der die paradoxalen Aspekte der Charakterzeichnung hervorhebt: „Arrogance and cruelty, incorruptibility and a capacity for adulation, duplicity, ingenuity, ambition, treachery: all the contradictions that coexist in him are seen to be unified through *philotimia*, a central trait that dominates Lysander’s other characteristics and gives his portrayal a unified appearance“ (2000: 454 – mit der Beobachtung, dass Plutarch Sparta insgesamt mit *philotimia* assoziiert, Morón 2000: 467); siehe auch Stadter 1992b: 41–55.

257 Siehe Plut. *Lys.* 7 und 8. Letzterer Aspekt spielt auch im Vorfeld der Seeschlacht bei Aigospotamoi eine Rolle, wo es Lysander durch einen Überraschungsangriff gelang, die attische Flotte zu schlagen (vgl. *Lys.* 10). Plutarch gibt an, dass das Auslaufen des Schiffes des Lysander in der Überlieferung mit mehreren Himmelszeichen in Verbindung gebracht wurde: Das Aufleuchten der Dioskuren als Sterne über den Steuerrudern des Schiffes wurde ein zentrales, mit dem Ereignis verbundenes Vorzeichen, das nicht zuletzt in der aufgrund des Sieges getätigten spartanischen Stiftung in Delphi eine sym-

sander über die Fähigkeit, divinatorische Praktiken stark nach dem eigenen Kalkül einzusetzen. Letzterer Aspekt wird im Zusammenhang mit dem einzigen Traum der Biographie deutlich: Der unmittelbare Anlass ist dabei das Agieren Lysanders nach Beendigung des Peloponnesischen Krieges.²⁵⁸ Wie Plutarch berichtet, neigte Lysander zu Unnachgiebigkeit und gewaltvoller Härte gegen die Unterlegenen, sodass sich überall Unmut gegen ihn zu regen begann, der von den Ephoren so lange nicht ernst genommen wurde, bis sich Pharnabazos, ein Feldherr des verbündeten persischen Großkönigs, ebenfalls über ihn beschwerte.²⁵⁹ Plutarch berichtet nichts von einem Versuch des Lysander, sich zu rechtfertigen – sehr wohl aber von einem Vorwand, um sich aus der gegen seine Person aufgebrauchten Stimmung zu entfernen:

Ein paar Tage später erschien er wieder bei den Behörden und sagte, er müsse zum Tempel des Ammon reisen und dem Gott die Opfer darbringen, die er ihm vor den Kämpfen gelobt habe. Einige sagen nun, dass ihm tatsächlich, während er die Stadt der Aphytaier in Thrakien belagerte, Ammon im Traum erschienen sei; daher habe er auch, wie er sagte, auf Befehl des Gottes die Belagerung aufgehoben, die Aphytaier aufgefordert, dem Gott zu opfern, und sich nun beeilt, nach Libyen zu reisen und den Gott zu versöhnen. Die meisten glaubten jedoch, dass er den Gott nur zum Vorwand nehme und in Wahrheit die Ephoren fürchte, das Joch in der Heimat nicht ertragen und sich nicht darein fügen könne, zu gehorchen (...).²⁶⁰

Das eigentliche Traumgesicht wird dabei nicht ausgeführt. Der vorgebliche Inhalt lässt sich nur aus dem unmittelbaren Kontext erschließen, insofern es sich vermutlich um einen Orakel-Traum gehandelt haben musste, in dem Ammon Lysander persönlich erschien und die ihm gelobten Opfer einforderte. Dass es sich um einen fingierten

bolträchtige Rolle spielte, vgl. *Lys.* 18 (Plutarch weiß zudem davon zu berichten, dass noch zu seinen Lebzeiten eine Porträtstatue des Lysander in Delphi stand, siehe *Lys.* 1,1; dazu Cartledge 1987: 85 und Flacelière/Chambry 1971: 315). Wie wir es auch im Falle der Leben der Athener Staatsmänner gesehen haben, diskutiert Plutarch unterschiedliche Deutungsvarianten der Ursache der Himmelserscheinungen (wobei wiederum eine Theorie des Anaxagoras eine Rolle spielt – siehe *Plut. Lys.* 12). Duff liest „the meteorite here as an image for the vast change in human affairs which Lysander's victory over Athens brought“ (1999: 188). Auch Hammond mit den generellen Überlegungen zu den Unterschieden bezüglich „a physical interpretation and a pious interpretation“ in der Rezeption von Vorzeichen durch spätere Autoren (1998: 417–418).

258 Dazu *Plut. Lys.* 13,1–2 mit der Hinrichtung 3.000 athenischer Gefangener bei Aigospotamoi oder die Auslieferung schutzfliehender Milesier an die Oligarchen (19,2–3). Vgl. außerdem Bagnall 2004: 290 sowie Dreher 2001: 133–134.

259 Dabei spielt wiederum eine List eine Rolle, siehe *Plut. Lys.* 19,4.

260 *Plut. Lys.* 20,4–6: ἡμέραις δὲ ὀλίγαις ὕστερον ἐντυχὼν τοῖς ἀρχουσιν ἔφη δεῖν αὐτὸν εἰς Ἀμμωνος ἀναβῆναι καὶ τῷ θεῷ θύσαι θυσίας ἃς εὖξατο πρὸ τῶν ἀγώνων. ἐνιοὶ μὲν οὖν ἀληθῶς φασιν αὐτῷ πολιορκοῦντι τὴν τῶν Ἀφυταίων πόλιν ἐν Θράκῃ κατὰ τοὺς ὕπνους παραστῆναι τὸν Ἀμμωνα· διὸ καὶ τὴν πολιορκίαν ἀφείκας, ὡς τοῦ θεοῦ προστάξαντος, ἐκέλευσε τοὺς Ἀφυταίους Ἀμμωνι θύειν καὶ τὸν θεὸν ἐσπούδασεν εἰς τὴν Λιβύην πορευθεὶς ἐξέλσασθαι. τοῖς δὲ πλείστοις ἐδόκει πρόσχημα ποιεῖσθαι τὸν θεόν, ἄλλως δὲ τοὺς ἐφόρους δεδοικῶς καὶ τὸν οἶκοι ζυγὸν οὐ φέρων οὐδ' ὑπομένων ἀρχεσθαι πλάνης ὀρέγεσθαι καὶ περιφοιτήσεως τινός (...). Der historische Kontext dieser Episode ist äußerst komplex – dazu Morón 2000: 467–468; auch Dreher 2001: 141. Zur Charakterisierung Lysanders' in diesem Zusammenhang auch Parker 2002: 171.

Traum handelte, legt zumindest die zweite von Plutarch genannte Überlieferungsstradition nahe, die er mit Ephoros verknüpft.²⁶¹ Freilich ist nicht auszuschließen, dass ein solcher Traumbezug – ob es sich nun um einen wirklichen Traum des Lysander gehandelt haben mochte oder nicht – bei der Begründung des Abbruchs einer Belagerung eine Rolle gespielt haben könnte. Die Möglichkeit, dass der Traum ursprünglich primär diese Funktion hatte, ist zumindest nicht völlig abwegig – allerdings ist an diesem Traumgesicht besonders, dass Lysander es gleich zweimal, in unterschiedlichen Kontexten, ins Feld führen kann. Während in der Situation des Feldzugs zunächst an die eigenen Soldaten sowie die Bürger der thrakischen Stadt zu denken ist, hat die spätere Instrumentalisierung die Ephoren im Blick, die über Lysander, wie es Plutarchs Narrativ zumindest nahelegt, erbost waren. Ob Lysander gar eine Strafe zu erwarten gehabt hätte und der Traum ein Vorwand war, sich aus der Affäre zu ziehen, wird aus dem Kontext nicht ganz klar. Und auch wenn Plutarch keine eindeutige Bewertung bezüglich der Fiktionalität des Traums gibt, so legt seine Darstellung der Persönlichkeit doch nahe, dass er Ephoros' Einschätzung teilte, dass Lysander den angeblichen Traum nur als Argument nahm, um Sparta verlassen zu können.²⁶² Der Traum wird entsprechend ein weiteres Exemplum, das dem Rezipienten die deutlich negativen Charakterseiten Lysanders vor Augen führen soll²⁶³ – denn er instrumentalisierte aus eigenem Machtwillen sogar die Götter in einer Art und Weise, die die Religiosität und Pietät der Ephoren und anderer Institutionen ausnutzte.

Dieser letztere Aspekt ist ein Hauptthema der darauffolgenden Ausführungen, die die innenpolitischen Intrigen des Lysander zum Schwerpunkt haben. Plutarch macht dabei den Traum zum Ausgangspunkt einer äußerst komplexen Abfolge von Situationen, in denen Lysander wiederholt die Divination als Machtinstrument missbrauchte, um seinem eigenen Ziel näher zu kommen, nämlich einer der Könige Spartas zu werden. Plutarch thematisiert dabei einerseits jene Aspekte, die es – aufgrund von Lysanders Herkunft – schwer machten, ein Vorrecht auf die Thronfolge einzufordern; er zeigt aber zugleich auch, wie es Lysander gelang, dennoch immer wieder Einfluss auf weitreichende politische Entscheidungen zu nehmen.²⁶⁴ Getrieben vom Machthunger und dem später enthüllten Vorhaben, die Spartaner davon zu überzeugen, das Leistungsprinzip zum entscheidenden Auswahlfaktor zu machen,²⁶⁵ manipulierte Lysan-

²⁶¹ Vgl. Plut. *Lys.* 25,3. Ephoros war ein Universalhistoriker des 4. Jahrhunderts v. Chr. (FGrH 70).

²⁶² Siehe Brenk 195: 348.

²⁶³ Siehe dazu Stadter 1992: 44–45.

²⁶⁴ So deutete er einen Orakelspruch zugunsten des Agesilaos, wobei er sogar gegenüber dem Seher, Diopieithes, die Oberhand behält. Zu diesem Deutungskonflikt siehe Plut. *Lys.* 22,3–6. Lysander wird von Plutarch zunächst als enger Mitstreiter des Agesilaos, des Bruders des verstorbenen Königs Agis, dargestellt und hilft ihm seinen Anspruch auf den Thron gegenüber Agis' Sohn Leotyichidas durchzusetzen – die beiden entzweiten sich jedoch schließlich.

²⁶⁵ Vgl. Plut. *Lys.* 24,3–5 sowie 26 und die viel diskutierte angebliche Rede, die posthum gefunden sein soll 30,3–4. Diod. 14,13,8 und Cornelius Nepos (*Lys.* 3) bieten eine ähnliche Version. Dazu siehe die ausführliche Analyse und Diskussion bei Davies 2018; einen Hauptaspekt der Diskussion nahm dabei

der sogar Orakel.²⁶⁶ Es ist in diesem Kontext, in dem der oben genannte Traum noch einmal eine wichtige Bedeutung bekommt: Denn wie Plutarch unter Verweis auf Ephoros angibt, diente das Traumgesicht nicht einfach als Entschuldigung dafür, Sparta verlassen zu können, sondern um einen Grund dafür zu finden, zum Orakel des Zeus Ammon in der Wüste Siwa zu reisen.²⁶⁷ Dort nämlich habe Lysander versucht, die Priester zu bestechen, damit sie ihm Sprüche in seinem Sinne zuteilwerden ließen – wie bereits im Leben des Themistokles verwendet Plutarch dabei die Analogie zum Theater, wenn von Göttermaschinen die Rede ist, die gewiefte Politiker bemühen, um durch Verweis auf den Willen übermenschlicher Mächte ihren eigenen Willen durchzusetzen.²⁶⁸

Lysander machte dies geradezu zu einem Leitmotiv seines politischen Handelns, hatte dabei aber, wie Plutarch schnell betont, weder in Delphi, noch in Dodona oder in Siwa Erfolg – es war verwerflich genug, dass Lysander überhaupt diesen Versuch unternommen hatte, obgleich er in der Wahl der Mittel nicht entschieden anders agierte als andere Staatsmänner seiner Zeit, aber die zentralen religiösen Instanzen des griechischen Orakelwesens durften dadurch keineswegs ins Zwielficht gerückt werden.²⁶⁹ Es ist, vor diesem Hintergrund, gewissermaßen Ironie des Schicksals, dass Lysanders Tod durch einen Orakelspruch vorausgesagt worden sein soll.²⁷⁰ Anders als in vielen der oben behandelten Leben der attischen Staatsmänner ist es also kein Traum, aber rein bezogen auf die narrative Struktur greift Plutarchs Strategie auch hier: Im Kontext der geschilderten Entscheidungssituationen, politischen Winkelzüge und militärischen Unternehmungen spielten göttliche Vorzeichen und die mantische Kommunikation immer eine Rolle und konnten von den handelnden Akteuren nach ihrem eigenen Willen – zumindest zu einem bestimmten Grad – beeinflusst und zielgerichtet verwendet werden. Das eigene Ende jedoch war nicht verhandelbar. Beim Tod hatten die Götter immer das letzte Wort.

insbesondere die Form der angestrebten Reform an und dabei u. a. die Frage, welche Mechanismen bei der Königswahl eigentlich zur Geltung kommen sollten.

266 Ein prägnantes Beispiel ist Plut. *Lys.* 26.

267 Zum Gegensatz zwischen den in Plutarch vorzufindenden Einschätzungen des argumentativen Gehalts des Traums Brenk 1977: 232. Zu Ephoros als Quelle in diesem Kontext Davies 2018: 530. Diod. 14,13,2–8 und Nep. *Lys.* 6,3,2–3 wissen ebenfalls von einem Besuch beim Orakel des Zeus Ammon zu berichten, die Chronologie ist jedoch eine andere – in beiden Schilderungen hatte Sparta zuvor den Kurs seiner Außenpolitik verändert, bei Plutarch geschieht dies erst später – vgl. Morón 2000: 468.

268 Siehe Plut. *Lys.* 25,3. Wie Flower kommentiert: „The whole story is probably a fabrication, but it reveals how Greeks thought that one might go about acquiring a made-to-order oracle“ (2008: 217).

269 Siehe Plut. *Lys.* 25,1–2 wo erneut eine Analogie zum Theater (τραγωδία μηχανήν) gebraucht wird, um die Instrumentalisierung von Divination und ihre Wirkung zu thematisieren.

270 Vgl. Plut. *Lys.* 29,5–6.

3.3.8 Agesilaos II.

Das andere, an zentraler Stelle in *Lysander* thematisierte Orakel über das Königtum in Sparta wird auch früh in *Agesilaos* behandelt.²⁷¹ Agesilaos II. war der Bruder des Königs Agis, welcher auch einen Sohn, Leotychides, hatte.²⁷² Der Orakelspruch verwies an entscheidender Stelle auf ein „lahmes Königtum“, von dem Unheil für Sparta ausgehe.²⁷³ Während der Seher Diopheites diesen Spruch auf Agesilaos bezog, der seit seiner Kindheit auf einem Bein hinkte, deutete Lysander das Orakel derart, dass es auf die uneheliche und damit illegitime Abstammung des Leotychides aufmerksam machte, womit er den Deutungskonflikt schließlich gewann und Agesilaos zur Königswürde verhalf. Wie häufig bei Plutarch äußern sich die soziopolitischen Entscheidungsprozesse und die Konflikte der unterschiedlichen Parteilagen verdichtet im Kontext einer Debatte über ein bestimmtes Vorzeichen. Dass dabei ein, noch dazu geachteter, Seher auftritt, ist weniger bemerkenswert als die Tatsache, dass die Interpretationen der professionellen Zeichendeuter nicht zwingend die Oberhand behielten, sondern die Protagonisten der Biographien selbst zu Interpretieren werden.²⁷⁴ Plutarch ging freilich flexibel mit den hier dargelegten Zusammenhängen um und tat dies auch mit Blick auf die Träume, die er in die Darstellung einbrachte.

In *Agesilaos* spielen dabei wiederum intertextuelle Aspekte eine entscheidende Rolle,²⁷⁵ die sich aus dem konkreten Handlungsort ergeben. Denn als die Perser eine Flotte rüsteten, um die griechische bzw. spartanische Vormachtstellung zur See zu brechen, wurde Agesilaos²⁷⁶ – nicht zuletzt gedrängt von kleinasiatischen Griechenstädten und den Umtrieben Lysanders – zum Feldherrn einer bundesgenössischen Streitmacht ernannt, die dem persischen Angriff zuvorkommen sollte.²⁷⁷ Während der

²⁷¹ Dazu ausführlich Trampedach 2015: 308–328.

²⁷² Dieser aber – so das Gerücht – entstammte einer Verbindung der Königin Timaea mit Alkibiades (Duris FGrH 76 F69), der sich einst als Verbannter in Sparta aufgehalten hatte. Vgl. Plut. *Ages.* 3; siehe auch Xen. *hell.* 3,31–3. Zu der Passage und Nachfolgeregelung Shipley 1997: 79–95. Außerdem zum Kontext Cartledge 1987: 99–115.

²⁷³ Plut. *Ages.* 3,3 (und *Lys.* 22,5–6): *χολή βασιλεία* – vgl. auch Paus. 3,8,9. Dazu Bowden 2003: 268–269 (mit der ihn korrigierenden Interpretation von Flower 2008: 124–125); außerdem Timotin 2022: 22.

²⁷⁴ Wie oben dargelegt, sind damit narrative Funktionen verknüpft, die sowohl zum Mittel der Charakterisierung wie zur philosophischen Diskussion der Ereignishaltigkeit von angeblichen Vorzeichen verwendet werden. Zugleich gibt diese Erzählweise Plutarch aber auch die Gelegenheit, komplexe politische Situationen und Gruppenkonstellationen in der Darstellung übergehen und auf ein spezifisches Ereignis herunterbrechen zu können, wo jene Zeichen zwar konfliktiv, aber dialogisch ausgehandelt werden.

²⁷⁵ Zur Biographie und den ihr zugrundeliegenden Quellen generell Hamilton 1992 sowie Shipley 1997: 24–56.

²⁷⁶ Zur Bewertung der Persönlichkeit durch Plutarch Cartledge 1987: 71 und 418 (mit der Diskussion und dem Vergleich zu weiteren Quellen) sowie die strukturierte Auflistung bei Hamilton 1992: 4207.

²⁷⁷ Siehe Plut. *Ages.* 6. Generell Cartledge 1987: 212–213, außerdem Dreher 2001: 143–144 und Hornblower 2002: 213–214 sowie Hyland 2018: 122–123. Zum narrativen Zusammenhang siehe Hillman

notwendigen Rüstungen verbrachte Agesilaos eine Nacht in Aulis, wo ihm nach Plutarch ein Traum zuteilwurde, in dem es ihm vorkam, als würde jemand zu ihm sprechen:

„O König der Lakedaimonier, dass noch niemand zum Feldherrn von ganz Griechenland ernannt worden ist als dermaleinst Agamemnon und jetzt du nach ihm, dessen bist du dir ja wohl bewusst. Da du nun dieselben Völker anführst wie er, mit denselben Feinden Krieg führst und von demselben Orte in den Krieg ziehst, so ist es folgerichtig, dass du auch der Göttin dasselbe Opfer darbringst, das er hier darbrachte, als er ausfuhr.“ Zugleich kam Agesilaos die Opferung des Mädchens in den Sinn, die der Vater, gehorsam den Weisungen der Seher, geopfert hatte. Doch ließ er sich dadurch nicht beirren, sondern er stand auf, erzählte den Freunden das Traumgesicht und sagte, er werde der Göttin die Verehrung erweisen, an der sie als eine Göttin vernünftigerweise ihr Wohlgefallen haben werde, aber sich nicht die Gefühllosigkeit des damaligen Feldherrn zum Vorbild nehmen.²⁷⁸

Wir haben es hier mit einem Orakel-Traum zu tun, in dem keine näher beschriebene oder identifizierbare Gestalt auftritt, wohl aber eine Stimme zu hören ist, die sich Agesilaos verständlich macht.²⁷⁹ Die Worte haben keinen hohen symbolischen Gehalt, sondern richten sich eindeutig an den Träumer, der unter Verweis auf die Vergangenheit und den konkreten Ort – Aulis – aufgefordert wird, der Göttin zu opfern. Zum Verständnis des Traumgesichts ist allerdings kulturelles Wissen notwendig, das sich aus dem Bezug zum Mythos ergibt.²⁸⁰ Das Narrativ war Teil des gemeingriechischen Kul-

1994: 272–280; auch Flacelière/Chambry 1973: 83–85. Zum Kontext des Feldzugs s. Schulz/Walter 2022a, 204–205.

278 Plut. *Ages.* 6,4–5: ὁ βασιλεὺς Λακεδαιμονίων, ὅτι μὲν οὐδεὶς τῆς Ἑλλάδος ὁμοῦ συμπάσης ἀπεδείχθη στρατηγὸς ἢ πρότερον Ἀγαμέμνων καὶ σὺ νῦν μετ’ ἐκείνων, ἐννοεῖς δῆπουθεν ἐπεὶ δὲ τῶν μὲν αὐτῶν ἄρχεις ἐκείνῳ, τοῖς δὲ αὐτοῖς πολεμεῖς, ἀπὸ δὲ τῶν αὐτῶν τόπων ὁρμᾶς ἐπὶ τὸν πόλεμον, εἰκὸς ἐστὶ καὶ θῦσαί σε τῇ θεῷ θυσίαν ἣν ἐκεῖνος ἐνταῦθα θύσας ἐξέπλευσεν’ ἅμα δὲ πῶς ὑπῆλθε τὸν Ἀγησίλαον ὁ τῆς κόρης σφαγιασμός, ἣν ὁ πατὴρ ἔσφαξε πεισθεὶς τοῖς μάντεσιν οὐ μὴν διετάραξεν αὐτόν, ἀλλ’ ἀναστὰς καὶ διηγησάμενος τοῖς φίλοις τὰ φανέντα τὴν μὲν θεὸν ἔφη τιμῆσαι οἷς εἰκὸς ἐστὶ χαίρειν θεὸν οὖσαν, οὐ μισησέσθαι δὲ τὴν ἀπάθειαν τοῦ τότε στρατηγοῦ (...). Dazu Ragone 1996: 29–34 sowie Trampedach 2015: 352–353, der den durch einen boiotisch geprägten Blickwinkel beeinflussten Charakter der Szene herausstellt.

279 Die mysteriöse Stimme bringt die oben diskutierten, ähnlich gestalteten Situationen in den Sinn, in denen die Stimme im Wachzustand scheinbar aus dem Nichts oder aber von einer Statue zu kommen scheint. Während Plutarch diesen Berichten grundsätzlich skeptisch gegenübersteht, bewertet er Instanzen, in denen eine Stimme im Traumzustand vernommen wird, unvoreingenommener. Zur vorliegenden Passage Brenk 1977: 228 und 232, mit dem kurzen Verweis in Brenk 1975: 340–341.

280 Der Sage nach war Aulis der Ort gewesen, an dem der Feldherr Agamemnon einst mit den versammelten Achaern, d.h. den Griechen, nach Troja gesegelt war. Vor dem Aufbruch standen die Winde jedoch ungünstig – um die Götter für die Überfahrt milde zu stimmen und um Erfolg für den Feldzug zu bitten, brachte er der Göttin Artemis seine eigene Tochter Iphigenie als Opfer dar. Diese Erzählung war Teil des sogenannten trojanischen Sagenkreises und hatte immer wieder neue Bearbeitungen erfahren. Die berühmteste Erzählung findet sich im Stück „Iphigenie in Aulis“ des attischen Tragödiendichters Euripides. Die bei Shipley zu findende Annahme, dass der Zweck des Traums nur Sinn gemacht hätte, um für Agesilaos den Weg nach Aulis zu begründen, erschließt sich mir nicht-

turgutes und zweifelsohne gut bekannt. Es wird jedenfalls kein Zweifel geäußert, dass Agesilaos den Traum missverstanden hätte. Ähnlich wie in symbolisch verschlüsselten Träumen ergibt sich die Deutungsgrundlage dabei aufgrund von Gemeinsamkeiten – allerdings nicht indem eine Bedeutungsübertragung von einem im Traum vorkommenden Symbol auf die soziale Wirklichkeit erfolgt, sondern indem der mythische Feldzug des Agamemnon ein Äquivalent in der Unternehmung des Agesilaos hat. Auf Basis der Feststellung von Übereinstimmungen zwischen der mythischen Geschichte und der Gegenwart – was das grundsätzliche Vorhaben, die Feinde und den Ort des Aufbruchs angeht – wird eine über die Zeiten hinwegreichende Verbindung gezogen, die das anstehende Ereignis selbst narrativ und symbolisch aufwertet. Die Inszenierung solcher großangelegten Unternehmungen ist aus der griechischen Geschichte durchaus bekannt.²⁸¹ Diese Parallelen mögen durchaus auch im Falle des Agesilaos zu selbstrepräsentativen Zwecken gezogen worden sein, wobei das eigene Vorhaben womöglich größer dargestellt wurde, als es in Wirklichkeit war – denn zum einen war Agesilaos' Armee zahlenmäßig kleiner und bezog nicht alle griechischen Gemeinwesen ein, zum anderen hatte sich der Gegner grundsätzlich gewandelt.²⁸²

Dass sich aus diesen vergleichenden Elementen der eigentliche Sinn des Traums ergibt, ist Agesilaos offensichtlich vollauf bewusst. Bezeichnenderweise legt er – was angesichts des ihm zuteilgewordenen Spruchs durchaus überraschend sein mag – eine große Selbstsicherheit an den Tag, was die Deutung des Traums angeht. Plutarch hebt entsprechend die auf das Traumgesicht folgende Reaktion hervor, die darin besteht, dass Agesilaos seine Vertrauten über das Traumgesicht in Kenntnis setzte – und dass er selbst eine moralische Bewertung vornimmt, die die scheinbar klare Traumbotschaft in eine – zumindest zum Teil – verrätselte umdeutete.²⁸³ Da eine Göttin nur die ihr gemäßen Opfer fordern kann, könne der Bezug zwischen Iphigenie und der Tochter des Agesilaos nicht stimmen, ja würde sogar der Vernunft entgegenstehen. Entsprechend müsse ein anderes Opfer gemeint sein, das Agesilaos schließlich in einer Hirschkuh

– Agesilaos befindet sich zweifelsohne bereits dort und die Gestaltung der Szene ist von Plutarch zweifelsohne dezidiert auf Grundlage der intertextuellen Bezüge zum Mythos gestaltet worden, um den letztlich tragischen Gehalt der Szene und der weiteren Geschehnisse zu unterstreichen (1997: 124–125). Dazu auch Trampedach 2015: 353.

281 Man denke an den Beginn des Feldzugs Alexanders III. von Makedonien gegen das Perserreich und den mit vielfältigen mythologischen Anspielungen versehenen Übertritt über den Hellespont. Vgl. Plut. *Alex.* 15 und generell zur Instrumentalisierung des Mythos Gehrke 1994: 240 und 249 (zu Alexander).

282 Im Mythos waren die Griechen nicht gegen die Perser gezogen, sondern gegen eine ebenfalls griechischsprachige Bevölkerung jenseits des Hellespont. Die kulturellen Konnotationen, die in der klassischen Zeit mehr und mehr die geographische Trennung in ‚West‘ und ‚Ost‘, anreicherten und ‚Griechen‘ von ‚Asiaten‘ grundsätzlich voneinander unterschieden, mögen einen Einfluss auf dieses Narrativ ausgeübt haben. Die gesamte Inszenierung erwies sich schließlich als veritabler Fehlschlag – dazu Trampedach 2015: 350.

283 Wie Parker generell mit Blick auf den Umgang mit derartigen divinatorischen Praktiken beobachtet: „Divination (...) left room for manoeuvre even to the pious. What mattered above all was the king's strength of will and confidence in his cause“ (2002: 169).

fand.²⁸⁴ Denn aus seiner Sicht konnte Artemis unmöglich seine Tochter von ihm als Opfer verlangen. Wir haben es hier entsprechend mit einer Situation zu tun, dass eine relativ klare Weisung, die ein Protagonist im Traum erhalten hat, zwar verstanden, aber vom Traumempfänger in seinem Sinne umgedeutet wird. Plutarch bezieht an dieser Stelle keinerlei Hinweise darauf ein, dass die Stimme der Einbildung oder der wegen des Feldzugs angespannten inneren Konstitution des Agesilaos entsprungen sein könnte. Ein eigentlicher Deutungsprozess, der etwa im Verbund mit den Gefolgsleuten erfolgt, wird nicht beschrieben.²⁸⁵ Allerdings ergeben sich aus dem weiteren Vorgehen Konflikte, da die Opfer von Agesilaos' eigenem Seher, der offensichtlich nicht an der Traumdeutung beteiligt war, dargebracht werden, was den Unmut der Boioter hervorrief, da dieser Akt normalerweise ihren Priestern vorbehalten war und bestimmten kultischen Bräuchen folgte. Die Boiotarchen sandten darauf Diener, die Agesilaos beim Opfer störten und gar die Fleischstücke vom Altar stießen – ein Ereignis, das Plutarch aufgreift, um die wachsenden inneren Zweifel des spartanischen Feldherrn an dem Unternehmen zu schildern.²⁸⁶

Dass der Traum historisch gesehen mit diesem Konflikt um die rituelle Opferung zu tun gehabt haben mochte, ist möglich. Denn er hätte gegebenenfalls eine Begründung dafür liefern können, warum Agesilaos sich entgegen der boiotischen Sitten für eine eigene Art des Tieropfers, die einen deutlich persönlicheren Bezug zur Gottheit haben sollte, entschied.²⁸⁷ Er konnte aber auch gegen Agesilaos gewendet werden, wie Trampedach hervorhebt: „Seine (d.h. Agesilaos') Erwägung, dass ein Menschenopfer die Göttin unmöglich erfreuen könne, mag ehrenwert klingen, hat aber auch den Geruch der Selbstherrlichkeit. Jedenfalls scheitert die Opferung der Hirschkuh, was bedeutet, dass die Göttin das Opfer nicht annimmt. Die Boioter, die genau zum richtigen Zeitpunkt eintreffen, fungieren hier zweifellos als Agenten des göttlichen Willens.“²⁸⁸ Narrativ mag der Traum – in Verbindung mit den weiteren kultischen Handlungen – auch auf die konfliktbefrachteten Beziehungen zwischen den Bundesgenossen hin-

²⁸⁴ Dabei übersieht Agesilaos freilich, dass in einer anderen Version des Mythos (siehe Euripides' *Iphigenie bei den Taurern*) die Göttin Iphigenie kurz vor dem Vollzug des Opfers rettet und eben durch eine Hirschkuh ersetzt – Agesilaos nimmt der Göttin also im übertragenen Sinne die Möglichkeit, sich menschenfreundlich zu zeigen. Vgl. Bommelaer 1983: 23 sowie Trampedach 2015: 355.

²⁸⁵ Träume mit mythologischem Bezug waren angesichts der zentralen kulturellen Relevanz des Mythos nicht erstaunlich – Artemidor widmete dem Phänomen ebenfalls einige Aufmerksamkeit, vgl. dazu Artem. 4,47,2–4.

²⁸⁶ Vgl. Plut. Ages. 6,6. Dazu Trampedach 2015: 350–353 (mit einer Diskussion der bei Xen. *hell.* 3,4,4 und Paus. 3,9,5–7 beschriebenen Störung der Opferzeremonie – beide Texte beinhalten keinerlei Verweis auf einen Traum; dazu auch Lipka 2022: 163 FN 38).

²⁸⁷ Trampedach hält den „Aufhänger der Geschichte“ für „unglaublich: Diesen Traum hätte Agesilaos, selbst wenn er ihn geträumt hätte, vielleicht seinen Freunden erzählt, aber sicher nicht verbreitet. Gleichwohl ist es wahrscheinlich, dass Plutarch hier auf eine Vorlage des 4. Jahrhunderts zurückgreift. Dann hätte ein zeitgenössischer Autor die missglückte panhellenische Inszenierung des Agesilaos in Aulis zum Anlass genommen, um den Anfang vom Ende der spartanischen Hegemonialpolitik in Griechenland auszumalen“ (2015: 356). Auch Hamilton 1991: 31–32.

²⁸⁸ Trampedach 2015: 354.

weisen, die keineswegs einmütig hinter dem Unternehmen standen.²⁸⁹ Dies ermöglichte es Plutarch, den Beginn des Feldzugs mit einem Moment der Unsicherheit zu versehen, der seine Rezipienten den Gang der weiteren Ereignisse ihrerseits vorausahnen ließ. Es bleibt zwar offen, ob das letztendliche Scheitern des Feldzuges mit einem etwaigen kultischen Vergehen in Zusammenhang stand, aber Plutarch lässt keine Zweifel daran, dass die Eindrücke vermeintlicher schlechter Vorzeichen beziehungsweise die Frage, ob sie richtig gedeutet wurden, nachwirken konnten. Im Kontext der Schilderung des thebanischen Aufstandes, viele Jahre später, als sich die Thebaner anschickten, die Hegemonialstellung Spartas abzuwerfen und an ihre Stelle zu treten, geht Plutarch so etwa noch einmal auf das Orakel über die Lahmheit des Königtums ein, an das sich die Leute nun wieder erinnert hätten und das sie nun, angesichts der misslichen Lage, in der sich das lakedaimonische Staatswesen befand, nicht länger im Sinne Lysanders deuteten, sondern nunmehr Diopheites recht gaben.²⁹⁰ So waren auch die Deutungen eines Vorzeichens nicht immer nur an ein konkretes Ereignis gebunden – in der Erinnerung konnten sie sich von den ursprünglichen Anlässen lösen und wurden zu allgemeinen, immer wieder abruf- und aktualisierbaren Sentenzen, die man situativ neu anwenden bzw. interpretieren konnte. Plutarch faszinierten diese sozialen Mechanismen und situationsbedingten Dynamiken der Interpretation offensichtlich – zumindest gaben sie gute Anekdoten ab, mit deren Hilfe sich nicht nur der Charakter einzelner Personen, sondern der einer ganzen Zeit abbilden ließ.

3.3.9 Pelopidas

Ein zeitgenössischer Konflikt des 4. Jahrhunderts, den wir bereits im Zuge der Diskussion des Textes zu *De genio Socratis* besprochen haben, und der Plutarch zweifelsohne viel beschäftigte, waren die Auseinandersetzungen zwischen Sparta und Theben.²⁹¹ Diese werden in *Agesilaos* zum größten Teil aus spartanischer Sicht geschildert,²⁹² Plutarch widmete den letztlich siegreichen Feldherrn des thebanischen Aufstandes, Epaminondas und Pelopidas, aber eigene Biographien. Dass diese Biographien untereinander durch vielfältige Bezüge und intertextuelle Referenzen verbunden waren, werden wir, auch wenn *Epaminondas* verloren ist, annehmen dürfen.²⁹³ Of-

²⁸⁹ Der sich anbahnende Konflikt zwischen den Boiotern, mit ihrer wichtigen Polis Theben, und den Spartanern wird hier zugleich vorausgezeichnet. Theben hatte die spartanische Hegemonie bereits seit 404 v. Chr. kritisch beäugt – siehe Gehrke 1985: 173–175. Zum weiteren Kontext auch Hornblower 2002: 231–245.

²⁹⁰ Vgl. Plut. *Ages.* 30,1 mit Shipley 1997: 329–330.

²⁹¹ Zum weiteren regionalen Kontext siehe Luraghi 2008: 209–244. Für eine anschauliche Darstellung der historischen Entwicklungen s. Schulz/Walter 2022a, 200–216 mit 2022b, 261–281.

²⁹² Siehe Plut. *Ages.* 22–35.

²⁹³ Plutarch weist in *Agesilaos* im Kontext der Feldschlacht von Leuktra darauf hin, dass er die Vorzeichen, die sich vor diesem wegweisenden Ereignis der griechischen Geschichte ereignet hätten,

fenkundig wird dies nicht zuletzt an einer zentralen Stelle in *Pelopidas*,²⁹⁴ wo eine der längsten Traumpassagen des gesamten biographischen Werkes Plutarchs eingefügt ist, die deutliche Reminiszenzen an den eben diskutierten Traum in *Agesilaos* hat und auch Aspekte einbezieht, die wir bereits im Zusammenhang mit *De genio Socratis* behandelt haben. Der unmittelbare Anlass des Traums war, wie häufig in den Biographien, eine entscheidende militärische Unternehmung, nämlich die Feldschlacht bei Leuktra 371 v. Chr., in deren Zuge Sparta seine Hegemonie über Griechenland verlor.²⁹⁵ Pelopidas wird dabei von Plutarch als ein Mann der Tat geschildert, der sich im Kampf mutig, aber bisweilen leichtsinnig zeigt, was ihn schließlich nicht nur das Leben kostet, sondern auch den Tadel des Autors einbringt, der im Kontext der Parallelbiographie (mit *Marcellus*) darzulegen versucht, welche Tugenden einem Feldherrn zu eigen sein sollten.²⁹⁶

Im Kontext der Feldschlacht bei Leuktra zeichnete sich Pelopidas als Anführer der sog. „heiligen Schar“ für Plutarch aber zweifellos durch ein gutes Urteilsvermögen aus. Er hat entscheidenden Anteil daran, dass sich die Thebaner zum Kampf gegen Sparta entschlossen, das mit einer großen Heeresmacht unter Kleombrotos in Boiotien eingefallen war, um die aufsässigen Thebaner in die Knie zu zwingen.²⁹⁷ Plutarch schildert ausführlich einen Traum, der Pelopidas am Vorabend des entscheidenden Kampfes zuteilwird:

Als die Thebaner bei Leuktra den Lakedaimoniern gegenüber lagerten, sah Pelopidas bei Nacht einen Traum, der ihn stark beunruhigte. In der Ebene von Leuktra befinden sich nämlich die Grabmäler der Töchter des Skedasos, die man der Örtlichkeit wegen die Leuktrerinnen nennt; denn dort sind sie bestattet worden, nachdem sie von Fremdlingen aus Sparta vergewaltigt worden waren. Nachdem diese schändliche Freveltat geschehen war, sprach der Vater, da er in Lakedaimon keine Genugtuung erhielt, Flüche über die Spartaner aus und tötete sich über den Gräbern der Jungfrauen. (...) Wie nun Pelopidas im Lager schlief, glaubte er die Mädchen zu sehen, wie sie an ihren Grabsteinen wehklagten und die Spartaner verfluchten, und Skedasos befahl ihm, den Mädchen eine blonde Jungfrau zu opfern, wenn er den Sieg über die Feinde davontragen wolle. Da ihm dieser Befehl furchtbar und entsetzlich erschien, so teilte er ihn, nachdem er aufgestanden war, den Wahrsagern und anderen Offizieren mit.²⁹⁸

in *Epaminondas* behandelt habe. Vgl. Plut. *Ages.* 28.4. Siehe auch Sirinelli 2000: 287–288; generell Georgiadou 1997: 6–8 und Flower 2023: 197–210.

²⁹⁴ Zum Text und den ihm zugrundeliegenden Quellen Flacelière/Chambry 1969a: IV 122–133; Georgiadou 1997: 9–28.

²⁹⁵ Zum Hintergrund Trampedach 2015: 357–359, zu Plutarchs Sicht auf Leuktra generell Buckler 1980. Die Vorzeichen, die dem Ereignis vorangegangen sein sollen, waren in der Antike Teil einer reichen Überlieferungstradition, vgl. Cic. *div.* 1,74–76.

²⁹⁶ Vgl. Plut. *Pel.* 1–2. Plutarch hebt dabei nicht zuletzt die Fähigkeit des Abwägens zwischen tollkühner Opferbereitschaft und reflektierter Zurückhaltung hervor.

²⁹⁷ Vgl. Plut. *Pel.* 20. Zum Kontext siehe Tuplin 1987: 77–84.

²⁹⁸ Plut. *Pel.* 21,4: οἱ δὲ τούναντίον ἀπηγόρευον, ὥς οὐδενὶ τῶν κρειττόνων καὶ ὑπὲρ ἡμᾶς ἀρεστήν οὔσαν οὕτω βάρβαρον καὶ παράνομον θυσίαν· οὐ γὰρ τοὺς Τυφῶνας ἐκείνους οὐδὲ τοὺς Γίγαντας ἄρχειν, ἀλλὰ τὸν πάντων πατέρα θεῶν καὶ ἀνθρώπων· δαίμονας δὲ χαίροντας ἀνθρώπων αἵματι καὶ φόνῳ πιστεῦειν μὲν ἴσως ἐστὶν ἀβέλτερον, ὄντων δὲ τοιοῦτων ἀμελητέον ὥς ἀδυνάτων· ἀσθενεῖα γὰρ

Die Szene enthält deutliche Anklänge an den oben besprochenen Traum des Agesilaos: Aus einem konkreten Ortsbezug heraus und einem mit diesem Platz verbundenen Narrativ entwickelt sich eine Traumsequenz, die nur vor dieser konkreten Topographie verständlich wird.²⁹⁹ Umso mehr legt Plutarch Wert darauf, dass er die regionalen Bezüge deutlich unterstreicht, wobei für ihn, den Boioter, lokale Traditionen eine Rolle gespielt haben mochten – bezeichnenderweise hebt er auch hervor, dass die Spartaner, obwohl sie von Orakeln und anderen Vorzeichen vor dem Fluch von Leuktra gewarnt worden waren, weder eine konkrete Erinnerung an das Ereignis hatten, noch den Ort lokalisieren konnten.³⁰⁰ Entsprechend ergibt sich innerhalb des Narrativs aufgrund der noch lebendigen Erinnerung und der lokalen Ortskenntnis ein Wissensvorsprung auf Seiten der Thebaner – für das Verständnis des Traumgesichts ist ein sehr viel spezifischeres Wissen verlangt als für die panhellenischen, mythologischen Motive in *Agesilaos*. Die Erzählung der Vergewaltigung, die zugleich an den Traum des Spartaners Pausanias in *Kimon* gemahnt,³⁰¹ unterstreicht zugleich den Machtmissbrauch und die Gewalt, mit der die Lakedaimonier den Rest Griechenlands heimsuchten. Obschon das Motiv des Fluchs und der Rache, die weiterhin auf sich warten lässt, Pelopidas zunächst optimistisch stimmen könnte, ist er ob des Traumgesichts entsetzt, denn der Orakel-Traum fordert (wie der in *Agesilaos*) unmissverständlich ein Menschenopfer, damit das eigene Vorhaben günstig ausgehen könne.³⁰² Während Agesilaos eine Umdeutung des Traums vorgenommen und diese vor seinen Gefährten begründet hatte, legt Pelopidas das Traumgesicht seinem Umfeld als Problem vor: Die interpretatorische Verunsicherung des Feldherrn macht das Vorzeichen zu einem Gegenstand des Dialogs.

Plutarch lässt seine Rezipienten dabei an dem darauf folgenden Deutungsprozess teilhaben, der zwei gegensätzliche Positionen miteinander in Beziehung setzt: So finden sich diejenigen, die ihn drängen, dem Traumgesicht zu folgen, wobei sie einerseits Beispiele aus der Mythologie, andererseits aus der Geschichte – wie das oben beschriebene Menschenopfer vor der Schlacht bei Salamis in *Themistokles* – anführen, um zu zeigen, dass sich auf derartige Opfer tatsächlich Erfolg eingestellt hätte.³⁰³ Umgekehrt verweisen sie aber zugleich auf das negative Beispiel des Agesilaos, der durch die Missachtung der Traumbotschaft einen letztlich fruchtlosen Feldzug erlebte.³⁰⁴ Plutarch zeigt dabei, wie historische Reminiszenzen zu Argumenten innerhalb eines Aushandlungsprozesses werden, der keine Deutung eines symbolisch verschlüsselten

καὶ μοχθηρία ψυχῆς ἐμφύεσθαι καὶ παραμένειν τὰς ἀτόπους καὶ χαλεπὰς ἐπιθυμίας. Vgl. Georgiadou 1997: 163–172 und Trampedach 2015: 354–356 sowie 359–362 (zur Leuktriden-Legende).

299 In diesem Punkt zeigen sich auch Parallelen zu dem vor der Feldschlacht von Plataiai beschriebenen Traum in *Aristeides* (*Arist.* 11, Kap. 3.3.1). Vgl. außerdem die Diskussion bei Burkert 1979: 54–55.

300 Siehe *Plut. Pel.* 20,4. So vermuteten einige Spartaner den Ort entweder in Lakonien oder Arkadien. Dass aber auch sie um die richtige Lokalisierung hätten wissen können, darauf verweist *Diod.* 15,54,1.

301 Vgl. *Plut. Kim.* 6,4–6,5 (sowie *Plut. de sera* 555 A–C). Siehe Kap. 2.4.1 und 3.3.3.

302 Vgl. dazu Lipka 2022: 163 (mit FN 38).

303 Dazu Brenk 1977: 55.

304 Vgl. *Plut. Pel.* 21,3. Zur Kontrastfigur des Agesilaos in diesem Kontext Trampedach 2015: 355.

Traumgesichts verlangt, sondern vielmehr eine Reaktion der handelnden Akteure erfordert. Die intertextuell eng aufeinander bezogenen Orakelträume in *Agésilaios* und *Pelopidas* gaben Anlass zu intensiver Diskussion und sozialen Aushandlungsprozessen, die auf übergeordnete religiös-kultische sowie soziokulturelle Bedeutungsebenen verwiesen, die es bei Entscheidungsprozessen zu beachten galt. Der Traum wird dabei wiederum selbst zu einem Ereignis, das es dem Autoren erlaubt, eine reflexive Ebene mit in die Darstellung zu integrieren, die die eigene philosophische Weltsicht als Meinung der in die Handlung einbezogenen Personen wiedergibt. Denn wie Plutarch daraufhin die Gegenmeinung referiert:

Die anderen hingegen verwarfen ein solches Verfahren, denn keinem der höheren Wesen über uns sei ein so barbarisches, verbrecherisches Opfer wohlgefällig; herrschten doch nicht solche Gewalten wie Typhon oder die Giganten, sondern er, der aller Götter und Menschen Vater sei; zu glauben, dass es Dämonen gebe, die an Menschenblut und Mord Freude hätten, sei ja wohl eine Torheit, und wenn es wirklich solche gäbe, so brauchte man sich nicht um sie zu kümmern, weil sie ohnmächtig seien; denn nur in schwächlichen und boshaften Seelen entstünden und haften die verkehrten und bösen Gelüste.³⁰⁵

Die Zeilen bringen zum einen die Meinung des Agésilaios ins Gedächtnis, der es ebenfalls für unwahrscheinlich hielt, dass eine Gottheit ein solches Opfer verlangen könnte und den Traum allegorisch deutete.³⁰⁶ Zum anderen weist die Passage enge Bezüge zu zentralen Motiven auf, die Plutarch in *De genio Socratis* behandelt – so etwa die Frage der Dämonologie (s. 2.4.2).³⁰⁷ Aber auch die zugrundeliegende platonische Konzeption der Seele erinnert an die dort besprochenen philosophischen Fragen und so ergibt sich gerade in jenen Texten, die die thebanische (und boiotische) Geschichte im frühen 4. Jahrhundert behandelten, ein dichtes Bezugsfeld – und zwar über die Biographien und *Moralia* hinweg –, sodass sich erneut die Frage nach den zugrundeliegenden Quellen stellt. Wichtig ist, dass andere überlieferte Quellen die Leuktriden-Legende nicht mit einem Traum und auch nicht mit Pelopidas zusammenbringen.³⁰⁸ Die verlorenen *Hellenika* des Kallisthenes mögen, wie bereits im Kontext der Diskussion über

³⁰⁵ Plut. *Pel.* 21,4: οἱ δὲ τοῦναντίον ἀπηγόρευον, ὥς οὐδενὶ τῶν κρείττωνων καὶ ὑπὲρ ἡμᾶς ἀρεστὴν οὔσαν οὕτω βάρβαρον καὶ παράνομον θυσίαν· οὐ γὰρ τοὺς Τυφῶνας ἐκείνους οὐδὲ τοὺς Γίγαντας ἄρχειν, ἀλλὰ τὸν πάντων πατέρα θεῶν καὶ ἀνθρώπων· δαίμονας δὲ χαίροντας ἀνθρώπων αἵματι καὶ φόνῳ πιστεύειν μὲν ἴσως ἐστὶν ἀβέλτερον, ὄντων δὲ τοιούτων ἀμελητέον ὥς ἀδυνάτων· ἀσθενεῖα γὰρ καὶ μοχθηρία ψυχῆς ἐμφύεσθαι καὶ παραμένειν τὰς ἀτόπους καὶ χαλεπὰς ἐπιθυμίας. Dazu Georgiadou 1997: 169.

³⁰⁶ Vgl. dazu die Ausführungen in Brenk 1975: 341–342.

³⁰⁷ Brenk verweist dagegen hauptsächlich auf *De superst.* 171D–E, wo gerade die dämonologische Bezugsebene in ähnlicher Form ausgestaltet ist. Siehe Brenk 1977: 56.

³⁰⁸ Xenophon gibt die kürzeste Version wieder (*hell.* 6,4,7). Diodor berichtet von lokalen Chresmologien, die dem Feldherrn Epaminondas über die Hintergründe aufklärten und die den Sieg über Sparta am Grab der Leuktriden vorhersagten (Diod. 15,54,2–3). Bei Pausanias wird die Bekanntheit der Legende in Boiotien vorausgesetzt (Paus. 9,13,5). Dazu Trampedach 2015: 360 mit FN 69; zu einer Quelldiskussion auch Flower 2023: 201–210.

den „Schutzgeist des Sokrates“ angemerkt, eine Vorlage Plutarchs abgegeben haben³⁰⁹ – möglicherweise, wenn auch in keineswegs entscheidender Weise, die Werke Xenophons. Am wahrscheinlichsten wird eine lokale Tradition gewesen sein, aus der Plutarch zentrale Motive entlieh und sie mit seiner eigenen Philosophie verband. Der Seher Theokritos, der auch in *De genio Socratis* eine zentrale Rolle spielt, tritt nämlich auch in *Pelopidas* an jenem Punkt auf, als die Diskussion, wie mit dem Vorzeichen umzugehen sei, in der Schwebe ist und die Verunsicherung des Protagonisten von Plutarch deutlich hervorgehoben wird. In jenem Augenblick kam nämlich ein Fohlen, das sich von seiner Herde getrennt hatte, ins Lager der Thebaner gelaufen und kam just vor den Männern zu stehen. Während die Umstehenden die Schönheit des Tieres bewunderten, nahm Theokritos diese Begebenheit als Zeichen. Wie es bei Plutarch heißt, rief er in „plötzlicher Erleuchtung“: „Da hast du ja dein Opfertier, du Glückskind! Wie brauchen auf keine Jungfrau zu warten, sondern nimm diese, die der Gott dir sendet, und opfere sie!“³¹⁰ Die Art, wie Plutarch die schnelle Reaktion des Sehers beschreibt, erinnert an die Art und Weise, wie er grundsätzlich ‚echte‘ Fälle von göttlicher Inspiration, die sich Einzelnen als eine Art Gedankenblitz mitteilten, behandelt. Theokritos spielt dabei keine zentrale Rolle bei der Diskussion des Traums, wohl aber seiner Umdeutung. Er gibt den entscheidenden Hinweis, wie man sich dem Dilemma der wortwörtlichen Auslegung des Traums durch Bedeutungsübertragung entziehen konnte – im Grunde hatte Agesilaos etwas Ähnliches versucht, war jedoch daran gescheitert, weil er entgegen der lokalen kultischen Sitten und auf eigene Initiative gehandelt hatte. In *Pelopidas* liegt die Sachlage anders, weil sich das spätere Opfertier quasi selbst anbietet, und weil alle Umstehenden mit dem Lösungsvorschlag des Sehers einverstanden sind. Plutarch schließt die Passage mit dem Hinweis, dass nach der erfolgten Opferung der Traum des Pelopidas im Lager unter den Soldaten verbreitet wurde.³¹¹

Dass sich ein solcher Traum, mit seinen vielfältigen Bezügen zur lokalen Geschichte, den enthaltenen Anspielungen auf Agesilaos und schließlich auch seiner wundersamen Erfüllung durch das Fohlen hervorragend zu repräsentativen Zwecken im Sinne der eigenen Sache anbot, ist dabei – ganz unabhängig davon, ob er sich jemals so zugetragen hatte – offensichtlich.³¹² Eine eigene regionale Überlieferungstradition,³¹³ die derartige Elemente beinhaltete und unterstützte – und sie nicht zuletzt mit

³⁰⁹ Vgl. dazu King 2013: 85 sowie Georgiadou 1997: 15–24 und Luraghi 2008: 219. Siehe auch Flower 2008: 175, der neben Kallisthenes auch Ephoros als mögliche Quelle nennt. Flower 2023: 210 legt sich auf Kallisthenes fest.

³¹⁰ Plut. *Pel.* 22,2. Θεόκριτος δὲ ὁ μάντις συμφρονήσας ἀνεβόησε πρὸς τὸν Πελοπίδαν ἥκει σοι τὸ ἱερεῖον, ὧ δαμόνιε, καὶ παρθένον ἄλλην μὴ περιμένωμεν, ἀλλὰ χρῶ δεξάμενος ἣν ὁ θεὸς δίδωσιν. Siehe Georgiadou 1997: 171.

³¹¹ Vgl. Plut. *Pel.* 22,2.

³¹² Wie Flower es ausdrückt, waren das Opfer, der Traum und auch die öffentliche Verkündung „part and parcel of the way in which the Greeks managed moments of crisis“ (2008: 85).

³¹³ Vgl. Hamilton 1991: 31. Außerdem Burkert 1979: 74–75; Georgiadou 1996: 73–90 und 1997: 163–165 sowie Tuplin 1984: 346–358.

Theokritos verband – ist nicht völlig unwahrscheinlich,³¹⁴ zumal Plutarch einen gewissen boiotischen Lokalpatriotismus zeitlebens nicht verbergen konnte. Zugleich wird zumindest in diesem Fall der Schilderung eines Traums der Vorrang vor anderen Vorzeichen gegeben, die antike Autoren vor der Schlacht von Leuktra deutlich hervorhoben.³¹⁵ Nicht ganz zufällig wird an einer anderen Stelle in seinem Werk ein Traum des spartanischen Königs Leonidas zitiert, der in Theben einst im Tempel des Herakles übernachtete: „Dort hatte er einen Traum, den er den Thebanern erzählte. Es schien ihm, als ob auf einem in wilder Brandung befindlichen Meere die ausgezeichnetsten und mächtigsten Städte Griechenlands ordnungslos umtrieben und auf- und abwogten, Theben aber über alle hervorragte und bis an den Himmel emporgehoben würde, dann aber plötzlich verschwände.“³¹⁶ Der Traum gibt prospektiv das Schicksal der Stadt im 4. Jahrhundert an, das nicht zuletzt eng mit dem Schicksal Spartas verbunden war (Theben selbst wurde schließlich durch Alexander den Großen 335 v. Chr. zerstört). Dass der Traum während des Tempelschlafs in einem für einen Herakliden zentralen Heiligtum stattfand, ist dabei ebenso erwähnenswert wie die Traumsymbolik, die sich erst in historischer Rückschau erschließen ließ. Derlei Traummaterial wurde von Plutarch gerne für jene wenigen Schriften, die er der thebanischen Geschichte widmete, verwendet. Er maß den Träumen jedenfalls genug Bedeutung bei, dass er sie in zentralen Entscheidungssituationen einflechten konnte, denen jeweils Deutungskonflikte zugrunde lagen – dass sie (jeweils durch Hilfe eines Sehers) gelöst werden konnten, macht sie innerhalb seiner Schriften besonders.

3.3.10 Dion

Das Griechentum dieser Zeit hatte geographisch gesehen einen freilich weit über das griechische Festland und die Peloponnes hinausgreifenden geographischen Einfluss-

314 In den *Moralia* findet sich das Traumnarrativ außerdem in den „Liebes-Geschichten“: Auch darin erscheint Skedastos Pelopidas im Traum, der wegen ungünstig scheinender Vorzeichen (aber nicht aufgrund des Traums) in Sorge war; dabei wird ihm von Skedastos Mut zugesprochen, indem er dem Träumer mitteilt, dass er mit seinen Töchtern nach Leuktra komme, um ihm gegen die Spartaner zu helfen – Pelopidas solle ein weißes Fohlen, das am Grab seiner Töchter bereitstünde, schlachten. Pelopidas ließ daraufhin Erkundigungen einholen (u. a. bei den lokalen Einwohnern) und als diese ihm die Legende erzählten, soll er voll Zuversicht gewesen sein (*Am. narr.* 774C–D). Trampedach zweifelt – wie andere ForscherInnen an – dass es sich dabei um einen originären Text Plutarchs handelt – zumal die in der Passage erfolgende Anmerkung, dass Pelopidas von Tegea aus nach Leuktra kam, falsch ist und auch nicht mit der Schilderung in der Biographie übereinstimmt (2015: 361 FN 71).

315 Siehe Diod. 15,53; Xen. *hell.* 6,4; Paus. 9,13. Dazu Brenk 1977: 191 und 232. Außerdem Dillon 2017: 189–190.

316 Plut. *De Her. mal.* 865F: (...) καὶ τὴν ὄψιν ἣν εἶδεν ὄναρ ἐξήγγειλε τοῖς Θηβαίοις· ἔδοξε γὰρ ἐν θαλάσῃ πολλὴν ἐχούσῃ καὶ τραχὺν κλύδωνα τὰς ἐπιφανεστάτας καὶ μεγίστας πόλεις τῆς Ἑλλάδος ἀνωμάλως διαφέρεσθαι καὶ σαλεύειν, τὴν δὲ Θηβαίων ὑπερέχειν τε πασῶν καὶ μετέωρον ἀρθῆναι πρὸς τὸν οὐρανὸν εἶτ' ἐξαίφνης ἀφανῆ γενέσθαι καὶ ταῦτα μὲν ἦν ὁμοία· τοῖς ὕστερον χρόνῳ πολλῶ συμπεσοῦσι περὶ τὴν πόλιν.

bereich. Bereits seit Jahrhunderten hatten Griechen rund um das Mittelmeer gelebt und waren in intensiven ökonomischen, sozialen und kulturellen Kontakten zu Nachbarvölkern gestanden. Dies war auch auf Sizilien nicht anders, wo wir einen zentralen griechischen Einflussbereich im westlichen Mittelmeer vor uns haben. Syrakus, das ursprünglich von Kolonisten aus Korinth gegründet worden war, war eine wirtschaftlich prosperierende sowie eine politisch mächtige Polis, die nicht zuletzt für die Geschichte Karthagos und Roms eine wichtige Rolle spielen sollte. Syrakus wurde im frühen 4. Jahrhundert v. Chr. von sogenannten ‚Tyrannen‘, Alleinherrschern mitsamt den sie unterstützenden Fraktionen, regiert.³¹⁷ Die Regierungen mussten sich einerseits gegen politische Gruppierungen durchsetzen, die auf einen personellen oder verfassungsrechtlichen Umsturz hinwirkten, andererseits aber auch die Autonomie der Polis gegenüber regionalen, zunehmend geographisch ausgreifenden Konflikten verteidigen, die andere Mächte auf den Plan riefen. Diese Herausforderungen boten sich als Stoff für historische Erzählungen gut an, zumal dann, wenn sie mit einzelnen Persönlichkeiten verbunden waren, deren Charakter – zumindest aus der Sicht Plutarchs – genügend Berührungspunkte für seine moralphilosophisch aufgeladenen Persönlichkeitsporträts zuließ.

Dies war im Falle Dions in mehrfacher Hinsicht gegeben. Als Schwiegersohn und Schwager Dionysios' I., des langjährigen Tyrannen von Syrakus, hatte er eine einflussreiche Stellung am Hof und verfügte zugleich über beträchtliche finanzielle Mittel. Er war aber zugleich der Philosophie zugeneigt und hatte bereits als Jugendlicher die Bekanntschaft Platons während dessen erster Sizilienreise gemacht.³¹⁸ Dies ist auch der Grund, warum „Dions Leben von vorneherein unter dem Gesichtspunkt des Platon-schülers betrachtet“ wird.³¹⁹

Die lebenslange Freundschaft, die beide miteinander verbinden sollte, machte Dion in den Kreisen der Akademie zu einem bekannten, später auch bewunderten Mann, der in der weiteren Überlieferungsgeschichte³²⁰ oftmals als jemand wahrgenommen wurde, der seinen politischen Einfluss nutzte, um gegen die Tyrannis zu kämpfen und eine Herrschaft im Sinne Platons zu begründen. Anlass zu dieser Deutung gab sein Konflikt mit Dionysios II., der nach dem Tod seines Vaters an die Alleinherrschaft gelangt war. Als Dion im Zuge eines Zerwürfnisses am Hof Syrakus verlassen musste und nach Griechenland ins Exil ging, wurde er unter anderem von Platon zumindest ideell un-

³¹⁷ Zu dem Kontext und Charakter der Herrschaft Hornblower 2002: 44–54 sowie Rhodes 2010: 311–331.

³¹⁸ Vgl. Plut. *Dion* 1,2 sowie 4,2–3. Zu dieser leitmotivischen Bezugnahme auf Platon sowie dem Zusammenspiel von Mündlichkeit und Schriftlichkeit in Politik und Philosophie siehe die Analyse bei Zadorojnyi 2011. Die platonischen Briefe, v. a. Brief Sieben (Plat. *epist.* 7,327a–b), waren für Plutarch entsprechend wichtige Quellenzeugnisse, wobei er keinen Zweifel an ihrer Echtheit äußerte. Zur Quellengrundlage Flacelière/Chambry 1978: 8–10; Porter 1979: xvii–xxix.

³¹⁹ Trampedach 1994: 104. Für eine ausgewogene Diskussion der Bedeutung von Brief Sieben und der Schilderung der Sizilienreisen Platons s. Trampedach 1994: 105–124.

³²⁰ Dazu Evans 2018: 102–103. Zu den „gegensätzlichen Urteilen“ der antiken Überlieferung bezüglich Dions Persönlichkeit Schüller 2010: 63–64.

terstützt. Dion warb eine Söldnerarmee an, mit der es ihm tatsächlich gelang, bei seiner Rückkehr den Tyrannen zu stürzen und ein neues Regime zu errichten, über dessen Ausrichtung es allerdings ebenfalls bald zu Querelen kam, in deren Folge er selbst ermordet wurde. Die Ambivalenz, die sich aus der Nähe zu Platon einerseits, zu der persönlichen Verbindung zur Tyrannis andererseits ergab, faszinierte Plutarch zweifellos.³²¹ Er zeichnet Dion insgesamt als einen wohlgebildeten, vernünftigen Menschen, der aber auch zu Härte neigte; vor allem hatte er sich niemals rein idealistisch gegen die Tyrannis gewendet, sondern handelte letztlich aus einer persönlichen Kränkung heraus.³²²

Dass die Tyrannis aber insgesamt eine Herrschaftsform war, die durch Machtmissbrauch gekennzeichnet war, stellt Plutarch unmissverständlich klar, wobei er zugleich andeutet, dass dies Dion ebenso bewusst gewesen sein muss. Denn der ältere Dionysios wird von ihm als ein äußerst misstrauischer Mensch geschildert, der seinen Sohn möglichst von allen äußeren Einflüssen abzuschirmen versucht habe.³²³ Plutarch bedient sich dabei einer langen Tradition der Tyrannentopik, die die Herrschaftsform mit bestimmten, immer wieder rezipierten und variierten Stereotypen versieht.³²⁴ Dabei sticht nicht zuletzt der Bezug zu einem Traum heraus, der verwendet wird, um Dionysios I. zu charakterisieren:

Er pflegte zu sagen, er nehme sich vor seinen Freunden in acht, weil er wisse, dass sie Verstand hätten und lieber selbst herrschen als sich beherrschen lassen möchten, und einen gewissen Marysas, der von ihm befördert und in eine Offiziersstelle gesetzt worden war und der dann geträumt hatte, dass er ihn töte, ließ er hinrichten mit der Begründung, dass aus seinen Gedanken und Überlegungen im Wachen dieses Gesicht in seinen Traum gedrunken sei. Eine so verängstigte, aus Furchtsamkeit von so vielen Übeln geplagte Seele hatte der Mann, der sich über Platon erzürrte, weil er ihn nicht für den tapfersten aller Menschen erklärt hatte.³²⁵

Die von Plutarch referierte Anekdote fügt sich einerseits sehr gut in die oben angesprochene Tyrannentopik ein und mag auf eine Überlieferung zurückgehen, die die

321 Evans unterstreicht die philosophischen Züge, die Dion bei Plutarch (auch im Vergleich mit anderen Quellenautoren) trägt (2018: 104–105). Siehe außerdem Dillon 2010b: 90–96.

322 Siehe dazu die Einschätzung Plutarchs in der Vergleichung Dions mit Brutus Plut. *Brut.* 56. Vgl. Pelling 2014: 150.

323 Vgl. Plut. *Dion* 9,1–4.

324 Dazu gehören nicht zuletzt Exzesse und Trunkenheit, die v. a. Dionysios II., neben seiner mangelnden Bildung, charakterisierten. Siehe Plut. *Dion* 8.

325 Plut. *Dion* 9,4–5: ἔλεγε δὲ τοὺς φίλους φυλάττεσθαι νοῦν ἔχοντας εἰδῶς καὶ βουλομένους μᾶλλον τυραννεῖν ἢ τυραννεῖσθαι. καὶ Μαρσύαν δὲ τίνα τῶν προηγμένων ὑπ’ αὐτοῦ καὶ τεταγμένων ἐφ’ ἡγεμονίας ἀνέβλε δόξαντα κατὰ τοὺς ὕπνους σφάττειν αὐτόν, ὡς ἀπ’ ἐννοίας μεθήμερινῆς καὶ διαλογισμοῦ τῆς ὄψεως ταύτης εἰς τὸν ὕπνον αὐτῷ παραγενομένης. ὁ μὲν δὲ Πλάτωνι θυμωθεὶς ὅτι μὴ πάντων αὐτὸν ἀνθρώπων ἀνδρειότατον ὄντα ἀπέφηνεν, οὕτω περίφοβον καὶ τοσοῦτων ὑπὸ δειλίας κακῶν μεστήν εἶχε τὴν ψυχὴν. Dazu Weber 2000: 317.

syrakusanische Herrschaft der Zeit in möglichst düsteren Farben beschrieb.³²⁶ Signifikant ist dabei der Hinweis, dass Dionysios I. nicht einmal aufgrund eines eigenen Traumgesichts so gehandelt hatte, sondern auf Grundlage des Traums des Marysas. Welche konkrete Kommunikationssituation wir uns am Hof vorzustellen haben, muss dabei offenbleiben – etwa ob Marysas den Traum Dionysios I. direkt erzählte, oder aber jemandem anderen anvertraute, der ihn dann seinerseits weitergab.

Der Traum mag eine Fiktion sein, die sich besonders gut eignete, um das über vorsichtige und brutale Vorgehen des Dionysios I. zu schildern, das selbst durch scheinbar nichtige Vorfälle ausgelöst werden konnte. Andererseits fügt sich die geschilderte Episode sehr gut in Plutarchs Abhandlungen über den ‚abergläubischen‘ Umgang mit Vorzeichen – und in diesem Fall mit Träumen – ein. Dabei sticht heraus, dass Dionysios I. bei der Deutung selbst im Grunde eine Traumtheorie anwendet: Der Traum des Marysas wird dabei als ein Medium charakterisiert, das die eigenen Wünsche und Gedanken widerspiegelt.³²⁷ Eine göttliche oder übersinnlich vermittelte Botschaft spielt keine Rolle. Obgleich dieser Umgang mit Träumen nicht zwangsläufig auf einen abergläubischen Charakter hindeutet, sind die Schlüsse, die der Tyrann aus seiner Einsicht schließt, umso gravierender – er macht genau dieses Verständnis der inneren Bedingtheit von Traumbildern zum Ausgangspunkt seines grausamen Handelns.

Der anschließend erfolgende Verweis auf Platon weist auf eine vorhergehende Episode zurück, als Platon zu einer Audienz vor Dionysios I. eingeladen war, sich bei diesem aber aufgrund seines selbstbewussten Auftretens und Eintretens für Gerechtigkeit, die der Tyrannis entgegenstünde, unbeliebt gemacht hatte.³²⁸ Gleichzeitig impliziert die Nennung seines Namens aber auch die philosophische Einstellung des Akademiegründers: Platon hatte die seelische Bedingtheit von Träumen lange erkannt und den affektgeleiteten Umgang mit ihnen als ein Kennzeichen der Unvernunft und Unkenntnis gesehen (s. 2.3.3.). Dabei ist nicht nur wichtig, dass Marysas, als ein Handlanger des Dionysios, ein solches Traumgesicht hatte, das in der Tat auf die niederen Beweggründe der Seele hindeutete, sondern es ist zugleich bedeutsam, dass der Umgang mit diesem Traummaterial von Furcht bestimmt ist. Die Tyrannis hatte ein Umfeld geschaffen, wo es aus einem Klima der Angst heraus möglich wurde, selbst die Träume, die jemand gehabt haben mochte, gegen diesen selbst zu verwenden. Plutarch deckt diese fatale Situation für seine Rezipienten auf und führt Platon zugleich als Gegenmodell ins Feld, dem es zu folgen gilt, denn nur durch philosophische Bildung und vernunftgeleitetes Handeln ließe sich die ‚abergläubische‘ Furcht bezwingen – ein Leitmotiv, das sich nicht nur in anderen Schriften findet, sondern in *Dion* anschließend dadurch ausgeführt ist, dass der Protagonist der Biographie wiederholt versucht, Dio-

³²⁶ Zweifelsohne spielte hauptsächlich eine allgemeine Tyrannentopik hinein – siehe dazu Caven 1990: 166–167. Möglicher Urheber des Traums könnte Timaios gewesen sein, vgl. zu ihm Schepens 1994.

³²⁷ Vgl. Pelling 2010a: 319.

³²⁸ Siehe Plut. *Dion* 5.

nysios II. in seinem Sinne (und durch den Einfluss Platons) zu formen, um den Charakter der Tyrannenherrschaft in menschenfreundlichere Bahnen zu lenken.³²⁹

Dion selbst wird als eine Persönlichkeit geschildert, die ob ihrer philosophischen Schulung, einen deutlich reflektierteren und weniger affektierten Umgang mit Vorzeichen hat. Dabei treten ansonsten in der Biographie jene typischen Mechanismen zu Tage, die wir auch aus anderen der Viten kennen. Im Kontext des wichtigen Ereignisses, nämlich der Rückkehr Dions aus dem Exil³³⁰ und des Sturzes der Tyrannenherrschaft Dionysios' II., kommt es zu einer Reihe von Vorzeichen, die nachdrücklich mit dem bevorstehenden Umsturz verbunden werden.³³¹ Eine Mondfinsternis etwa wird von Dion und seinem Umfeld rein naturalistisch verstanden, während das um sie versammelte Söldnerheer darin ein schlechtes Omen für die anstehende Unternehmung erkennen will.³³² Dabei werden unterschiedliche Ebenen der Kommunikation angesprochen, die sowohl den Adressatenkreis der gegebenen Deutungen betreffen, als auch die Art der Interpretationen selbst. Die thematisieren Abstufungen unterstreichen einmal mehr die verschiedenen Dynamiken des Wissens rund um die Divination, die Plutarch wiederholt in seinen Schriften thematisierte und die zugleich demonstrierten, wie diese gesellschaftliche Praxis bewusst genutzt werden konnte, um bestimmte Botschaften zu transportieren und dezidiert in einer Weise vor Rezipienten in Szene zu setzen, eine gewünschte Wirkung – etwa die Ermutigung der Truppen – herbeigeführt wurde. Umgekehrt konnten aber auch zugleich Aspekte zurückgehalten werden, die potentiell einen gegenteiligen Effekt gehabt hätten. Die Möglichkeit, dass ein Vorzeichen in seinem zukunftsweisenden Charakter angezweifelt werden konnte, war dabei immer gegeben, richtete sich aber in entscheidender Weise nach dem Grad der Einsicht in die hinter den Aushandlungsprozessen stehenden Mechanismen. Die Rezipienten sollten gleichsam Anteil an diesem Wissen erhalten.

³²⁹ Siehe dazu Plut. *Dion* 9–11 mit Porter 1979: 56–59.

³³⁰ Vgl. zu den ‚Leerstellen‘, die Plutarch in Dion lässt und die auch das Exil Dions betreffen, die Ausführungen bei Nerdahl 2022: 39–42.

³³¹ Plutarch gibt als Quelle dieser Schilderung Theopomp an. Zu den Vorzeichen Plut. *Dion* 24 (mit Flower 2008: 110–111). Timonides von Leukas, der Beziehungen zur Akademie unterhielt und Augenzeuge der Ereignisse war, bot ebenfalls eine Vorlage, vgl. Zadorojniy 2011: 147 mit FN 3.

³³² Vgl. Plut. *Dion* 24,1. Dabei tritt ein Seher, Miltas, hervor, der ihnen das Himmelsereignis allerdings nicht naturphilosophisch ausdeutet, sondern in dem Sinne eines göttlichen Zeichens, dass etwas im Glanz Befindliches bald verblassen wird, womit auf die Tyrannis hingewiesen wird. Diese Szene greift ein Motiv auf, das bereits zuvor eingeführt wird, wenn berichtet wird, dass einer der Gefolgsleute Platons, der Philosoph Helikon von Kyzikos, einmal Dionysios aufgrund seiner Kenntnis der Bewegung der Himmelskörper eine Sonnenfinsternis vorausgesagt habe, was den erstaunten Tyrannen bewogen habe, ihn reich zu belohnen. Der Vorsprung an Einsicht und Wissen der in *Dion* auftretenden Platoniker vor dem Tyrannen und seinem Umfeld wird dabei von Plutarch leitmotivisch in Szene gesetzt. Ein anderes vermeintliches Vorzeichen, nämlich ein Bienenschwarm, der beim Schiff Dions auftaucht, wird vom selben Seher weniger günstig ausgedeutet – die Auseinandersetzung mit dem Zeichencharakter der Bienen findet aber, wie Plutarch ausdrücklich vermerkt, einzig in einer kleinen Runde um Dion statt. Vgl. Plut. *Dion* 19 und 24; Trampedach 2015: 57–58.

Die in diesem Kontext aber zweifellos entscheidende Begebenheit in der Parallelbiographie *Dion–Brutus* ist eine Vision, die beiden jeweiligen Protagonisten kurz vor deren Tod zuteilwird. Wie Plutarch im Proömium angibt, ist es im Grunde dieses Ereignis, das für ihn den entscheidenden Ausschlag für die Vergleichung der beiden Staatsmänner gab.³³³ Dabei führt er den anschließend leitmotivisch ausgearbeiteten Gegensatz zwischen einem unwissenden ‚Aberglauben‘ und dem philosophisch-rationalen Denken ins Feld. Obgleich beide Protagonisten für Letzteres stehen, werden sie von der ihnen gegenüber tretenden Erscheinung derart verstört, dass sie scheinbar ihre Bildung vergessen und, wie Plutarch anmerkt, in ihrer ‚Tugend‘ wankend würden. Der Autor führt dabei eine Variante der dämonologischen Erklärung ins Feld, die die Erscheinungen als Manifestationen von Seelen begreift, die zu Lebzeiten kein tugendhaftes, vernunftgeleitetes Dasein gehabt hätten und noch nach dem Tod aus Missgunst gegen andere Menschen vorgingen, um sie zu verstören und in die Irre zu leiten.³³⁴

Dies ist eine deutlich anders gelagerte Sichtweise als diejenige, die etwa mit Blick auf den Schutzgeist des Sokrates vertreten wird und die den metaphysischen Charakter von Visionen auf eine andere Art und Weise darlegt. Sie spielt mit Blick auf die hier schwerpunktmäßig diskutierten Träume insofern eine Rolle, als die Art und Weise, wie jeweils die Erscheinungen beschrieben werden, eine große Ähnlichkeit zu den Traumschilderungen aufweisen. Wie Plutarch in *Dion* ausführt, hatte Dion nach dem Umsturz in Syrakus zusehends Probleme, seine politischen Vorstellungen in die Tat umzusetzen, und geriet in Konflikt mit seinem Umfeld, das gegen ihn konspirierte.³³⁵ Dabei bleibt zwar unklar, inwiefern Dion dies ahnte oder vielleicht sogar fürchtete, aber das nahende Ende trat ihm dennoch vor Augen:

Während der Anschlag vorbereitet wurde, hatte Dion eine seltsame, furchterregende Erscheinung. Er saß einmal am Abend in der Halle seines Hauses, allein und in Gedanken versunken. Bei einem plötzlich laut werdenden Geräusch am anderen Ende der Halle blickte er auf und sah – da es noch hell genug war – eine große Frau, die sich von Gesicht und Kleidung in nichts von einer Erinye, wie sie in den Tragödien auftreten, unterschied und mit einem Besen das Haus ausfegte. Er erschrak furchtbar, war in größter Angst, ließ seine Freunde rufen und erzählte ihnen das Gesicht, bat sie auch dazubleiben und die Nacht mit ihm zu verbringen, weil er völlig verstört war und fürchtete, dass, wenn er allein gelassen würde, die Erscheinung ihm noch einmal vor Augen trete.³³⁶

333 Siehe Plut. *Dion* 2,1. Wie Plutarch ausführt, hält er es für plausibel, dass die Götter Einzelnen ihr nahendes Ende durch unheilverkündende Erscheinungen anzeigen – ein Passus, der allerdings umstritten ist; siehe dazu Brenk 1969: 588–590; außerdem Roskam 2021: 154.

334 Vgl. Plut. *Dion* 2,2–4.

335 Vgl. dazu Nerdahl 2022: 44–46.

336 Plut. *Dion* 55,1–2: συνισταμένης δὲ τῆς ἐπιβουλῆς φάσμα γίνεται τῷ Δίῳ μέγα καὶ τερατῶδες, ἐτύγχανε μὲν γὰρ ὅπῃ τῆς ἡμέρας καθεζόμενος ἐν πασάδι τῆς οἰκίας μόνος ὢν πρὸς ἑαυτῷ τὴν διάνοιαν ἐξαίφνης δὲ φόβου γενομένου πρὸς θατέρῳ πέρατι τῆς στοᾶς, ἀποβλέψας ἔτι φωτὸς ὄντος εἶδε γυναικα μέγαν, στολὴν μὲν καὶ προσώπῳ μὴδὲν Ἑριννύος τραγικῆς παραλλάττουσαν, σαίρουσαν δὲ καλλύντρῳ τινὶ τὴν οἰκίαν. ἐκπλαγείς δὲ δεινῶς καὶ περίφοβος γενόμενος μετεπέμψατο τοὺς φίλους καὶ διηγείτο τὴν ὄψιν αὐτοῖς καὶ παραμένειν ἐδεῖτο καὶ συννυκτερεῖν, παντάπασιν ἐκστατικῶς ἔχων καὶ δεδοικώς μὴ πάλιν εἰς ὅπιν αὐτῷ μονωθέντι τὸ τέρας ἀφίκηται. Siehe Porter 1979: 97; die Episode

Wichtig ist im Kontext der Szene, dass sie sich kurz vor Einbruch der Nacht abspielt – wir haben es mit einer liminalen Übergangssituation zu tun. Das Zwielflicht, das sie einrahmt, findet eine motivische Entsprechung in dem schemenhaften Charakter der Erscheinung, über deren Beschaffenheit keine Klarheit herrscht. Dion träumt dabei, wie deutlich gemacht wird, nicht, sodass die geisterhafte Erscheinung auch nicht als innerlich ausgelöstes Schreckensbild gedeutet werden kann, das seelische Ursprünge hat – oder aber als Mittlerfigur im Kontext eines Orakel-Traums aufzufassen wäre.³³⁷ Obgleich diese beiden bei Plutarch ansonsten immer wieder anzutreffenden Varianten der Traumerzählung hier eben nicht greifen, ist der Szene dennoch ein prognostischer Charakter zu eigen. Zum einen verweist Plutarch einleitend auf die Verschwörung, die im Hintergrund gegen Dion gesponnen wird, zum anderen gibt er anschließend auch an, dass kurze Zeit später dessen Sohn durch einen Sturz vom Dach des Hauses ums Leben kommt.³³⁸

Einen eigentlichen Ereignischarakter erhält die Vision dadurch, dass sie den sonst abgeklärten und rational agierenden Dion verängstigt und ihn sogar dazu bringt, seinem Umfeld von der verstörenden Erfahrung zu berichten. Dadurch wird auf der Ebene der Erzählung zum einen das Motiv der Angst des Tyrannen aufgegriffen. Zum anderen nimmt sie auf eine mit den Ereignissen in Zusammenhang stehende Tyrannentopik Bezug, wonach Dion selbst der Tyrannis verfallen und charakterlich degeneriert war.³³⁹ Plutarch selbst mochte dieser späteren Ausdeutung der Ereignisse insofern etwas abgewinnen, als er etwa angibt, dass Dion aufgrund des rücksichtslosen Mordes an einem politischen Widersacher, Herakleides, von Schuldgefühlen heimgesucht wurde – das Motiv der Erinye als einer Göttin der Blutschuld und Rache mag hier den entscheidenden Ton vorgegeben haben.³⁴⁰ Die Erinyen (oder Furien) waren mythologisch zugleich mit heimsuchenden Dämonen verbunden, die zu ihrem Gefolge gehörten,³⁴¹ und Plutarch mag eben jene Vorstellung zum entscheidenden Ausgangspunkt seiner im Proömium geäußerten Gedanken gemacht haben: Seiner Deutung zufolge mag es sich tatsächlich um die physische Manifestation einer übermenschlichen Kraft gehandelt haben, deren Wirkung sich freilich erst im Zuge ihrer Betrachtung einstellte und sich auf einer seelischen, nämlich der irrationalen Ebene zeigte, wobei der Verstand und die Vernunft außer Kraft gesetzt wurden.

findet sich nicht in *Nep. Dion* 7, könnte aber auf Timaios zurückgehen; siehe auch Flacelière/Chambry 1978: 166.

³³⁷ Siehe dazu Mossmann 2019: 70–71.

³³⁸ Vgl. *Plut. Dion* 55,2.

³³⁹ Dazu Schüller 2010: 63–66.

³⁴⁰ Zum Mord an Herakleides und Dions Schuldgefühlen siehe *Plut. Dion* 53 und 56. Zum narrativen Kontext auch Zadorojnyi 2011: 148–151 sowie Schüller, der zugleich einen ausführlichen Vergleich zwischen Plutarchs und Nepos' Darstellung der charakterlichen Veränderung Dions (2010: 64–73) vornimmt.

³⁴¹ Artemidor etwa unterstreicht die negative Symbolik der Erinyen (und ihrer Dämonen); gerade für diejenigen, die, wie Dion, den Pfad des Rechts verlassen hätten, würden sie den Tod vorkünden, siehe *Artem.* 2,39,4.

Das Motiv der göttlichen Strafe, das – wie in Tragödien – auf eine solche Transgression folgen konnte, spielte hier eine Rolle. Plutarch gibt in diesem Punkt aber keinesfalls ein eindeutiges Votum ab, geht auch in der Vergleichung zwischen Dion und Brutus nicht mehr darauf ein. Vielmehr scheint er die Frage nach dem Status dieser Vision – war sie bloße Einbildung oder eine tatsächlich wahrnehmbare Erscheinung? – unbeantwortet zu lassen. Den Rezipienten sollte insbesondere die unmittelbare Wirkung des transgressiven Verhaltens der Protagonisten vor Augen geführt werden, die in Momenten der Ruhe scheinbar von ihren Taten (und Gewissensbissen) heimgesucht werden konnten.³⁴² Wie Zadorojnyi insgesamt kommentiert, mag es für Plutarch als überzeugten Platoniker ein Problem dargestellt haben, wie Dion, der direkten Umgang mit Platon hatte, trotz seiner philosophischen Schulung an der politischen Realität scheitern konnte: „Dion’s failure in politics offsets and potentially deflates his first-hand experiences of Plato’s philosophy. (...) Perhaps the best Plutarch can do here is to fall back on Plato for intertextual insights into the causation behind the disappointing outcomes.“³⁴³ Der Umgang mit Vorzeichen sowie mit den für die Charakterisierung wichtigen Passagen zu Traum und Vision stellte zumindest implizit eine weitere Ebene dar, wie Platons Theorien zu adaptieren waren.

3.3.11 Timoleon

Plutarch verarbeitete in *Dion* zwar keinen Traum, der auf das nahende Ende des Protagonisten hinwies, aber zumindest strukturell lässt sich eine gewisse funktionale Äquivalenz feststellen, die kurz vor dem finalen Teil der Biographie eine häufig unkommentierte, symbolisch verdichtete Szene einfügt, die den Spannungsbogen hochhält und wegen ihres enigmatischen Charakters zugleich zur Reflexion anregt. In der anderen griechischen Biographie, die einen Großteil der Handlung auf Sizilien ansiedelt, in *Timoleon*, finden wir eine noch deutlichere Parallele zu den bereits besprochenen Leben aus klassischer Zeit, da Vorzeichen – und hier in entscheidender Weise ein Traum – das Auslaufen der Flotte einrahmen. Den Kontext geben dabei die Jahrzehnte nach der Ermordung Dions ab, als es Dionysios II. gelungen war, mit Hilfe von Söldnern die Tyrannis in Syrakus wiederaufzurichten, während zugleich die Karthager die griechischen Siedlungen Siziliens militärisch bedrängten, die daraufhin in Grie-

³⁴² Wie Boulet nahelegt, führt Plutarch damit gleichzeitig vor Augen, wie die praktische Umsetzung philosophischer Ideale an der Realität scheitern konnte: „They (Dion and Brutus) were undoubtedly of noble spirit, but did not grasp how to bridge the distance between the ideal world of the *Republic* and the real world of Syracuse or Rome“ (2014: 452).

³⁴³ Zadorojnyi 2011: 147.

chenland – und unter anderem in Korinth als einer Mutterstadt der Kolonien – um Hilfe baten.³⁴⁴

Timoleon selbst erscheint zu Beginn der Biographie als ein innerlich zerrissener Charakter; denn nachdem er einst seinem Bruder Timophanes in der Feldschlacht das Leben gerettet hatte, erhob sich dieser zum Tyrann über seine Mitbürger, woraufhin Timoleon ihn in Verbund mit zwei Gefolgsleuten (darunter einem Seher) ermordete.³⁴⁵ Obgleich seine Tat zunächst viel Anerkennung unter der Bürgerschaft fand, gab es auch Stimmen, die ihn des bloßen Brudermordes bezichtigten und Timoleon schien, wie Plutarch nahelegt, ob seiner Handlung Reue zu empfinden, sodass der Beschluss der Korinther, ihn gegen die Karthager (sowie die Tyrannen Siziliens) zu entsenden, einer Bewährungsprobe gleichkam.³⁴⁶ Im Kontext der Flottenrüstung³⁴⁷ erzählt Plutarch schließlich den erwähnten Traum, der allerdings nicht Timoleon selbst zuteilwird: „Als die Schiffe fahrtbereit und alles Nötige für die Soldaten beschafft war, träumten die Priesterinnen der Kore, sie sähen die Göttinnen sich zu einer Reise rüsten und hörten sie sagen, sie wollten mit Timoleon nach Sizilien fahren. Daher rüsteten die Korinther eine heilige Triere aus und gaben ihr den Namen der Göttinnen.“³⁴⁸ Plutarch verweist im Kontext der Episode auf weitere glückverheißende Vorzeichen, etwa eine Pilgerreise des Timoleon nach Delphi, wo ihm noch vor der Konsultation der Pythia ein Siegeskranz, der als Weihgeschenk am Apollontempel angebracht worden war, auf den Kopf fiel.³⁴⁹

Die Schilderung des Aufbruchs zum Feldzug hat eine steigernde Qualität, die einen Höhepunkt darin findet, dass schließlich nachts ein Komet über den Schiffen der Korinther erstrahlt und ihnen den Weg nach Sizilien weist – in diesem Zusammenhang wird auch noch einmal an den die Passage einleitenden Traum erinnert: „Als bald erklärten die Seher, die Erscheinung bestätige den Traum der Priesterinnen, und die Göttinnen nähmen teil an dem Feldzug und ließen zum Zeichen dessen das Licht am Himmel aufstrahlen; denn Sizilien sei der Kore heilig, und die Sage erzählt, dass ihre

³⁴⁴ Siehe zum Kontext Plut. *Tim.* 2–3. Dazu auch Flacelière/Chambry 1969a: IV 11 und 13. Die Quellenbasis der Biographie diskutiert Westlake 1938; außerdem Talbert 1974: 22–26. Vgl. auch Swain 1989b: 320–321 sowie Zambon 2010: 92.

³⁴⁵ Dazu Plut. *Tim.* 4–5. Vgl. Flower 2008: 178; außerdem Xenophontos 2016: 160–161.

³⁴⁶ Plutarch fügt dabei eine Reflexion über die Entscheidungsprozesse ein, die einer Handlung zuvor gehen und macht deutlich, dass auch gerechte Taten aus voller Überzeugung erfolgen müssen (*Tim.* 6,1; zum Motiv der Bewährungsprobe 7,2).

³⁴⁷ Vgl. Hornblower 2002: 263.

³⁴⁸ Plut. *Tim.* 8,1: γενομένων δὲ τῶν νεῶν ἐτοιμῶν, καὶ τοῖς στρατιώταις ὧν ἔδει πορισθέντων, αἱ μὲν ἱέρειαι τῆς Κόρης ὄναρ ἔδοξαν ἰδεῖν τὰς θεὰς πρὸς ἀποδημίαν τινὰ στελλομένας καὶ λεγούσας ὡς Τιμολέοντι μέλλουσι συμπλεῖν εἰς Σικελίαν. διὸ καὶ τριήρη κατασκευάσαντες ἱερὰν οἱ Κορίνθιοι ταὶν θεᾶν ἐπωνόμασαν. Brenk sieht den Traum als stärker visuell denn sprachlich gestaltet, v. a. in dem Sinne, dass die Göttinnen selbst keine klare oder opake Anweisung oder aber ein Orakel geben, sondern vielmehr ihre Unterstützung für Timoleon anderweitig in Szene setzen. Der Traum hat demnach eine hauptsächlich symbolische Qualität – siehe Brenk 1977: 216 und 223.

³⁴⁹ Vgl. Plut. *Tim.* 8,2.

Entführung sich dort ereignet habe und dass die Insel ihr bei der Hochzeit als Morgengabe geschenkt worden sei.³⁵⁰

Anders als wir es aus vergleichbaren Passagen kennen, in denen es um Himmelserscheinungen geht, nimmt Plutarch dabei keinen Bezug auf naturalistische Erklärungen. Vielmehr ist die Szene durch das übergeordnete Motiv der Göttinnen Demeter und Kore/Persephone eingerahmt – entsprechend wird das Himmelsphänomen auch gar nicht als Komet beschrieben, sondern vielmehr als ein Feuer, einer Fackel ähnlich, wie sie bei den zu Ehren der beiden Göttinnen abgehalten Mysterienfeiern verwendet wird.³⁵¹ Plutarch hat hier ohne Zweifel auf eine Quelle zurückgegriffen, die insbesondere diese mythologischen Querverweise zur darstellerischen Untermalung des Ereignisses verwendet hat.³⁵² Dadurch wurde es möglich, die historischen, seit der Kolonialisierung bestehenden Verbindungen zwischen Korinth und den griechischen Siedlungen auf Sizilien, auch mythologisch zu begründen und den Feldzug gleichsam als göttlich gewolltes Unternehmen auszuweisen. Dass eine genaue Zahl der Schiffe gegeben wird und auch explizit diejenigen Gemeinschaften genannt werden, die die Korinther bei diesem Feldzug unterstützten, unterstreicht den intentionalen Charakter der Begebenheit und wird als (möglicherweise zeitlich spätere) offizielle Version der Geschichte fungiert haben.

Der Traum stellte dabei den hauptsächlichen Bezugspunkt des Narrativs dar, denn letztlich werden die mythologischen Verbindungslinien über das Traumgesicht der Priesterinnen etabliert.³⁵³ Der unmittelbare Kontext des Traums lässt an einen Tempelschlaf denken, was ihm einen zusätzlichen, institutionell gefassten Rahmen gibt und die unmittelbare Kommunikation mit der Gottheit hervorhebt.³⁵⁴ Dass die Schilderung des Traums vor dem Unternehmen selbst in Umlauf gebracht wurde, wird dadurch

350 Plut. *Tim.* 8,4: οἱ δὲ μάντις τὸ φᾶσμα τοῖς ὀνειράσι τῶν ἱερειῶν μαρτυρεῖν ἀπεφαίνοντο, καὶ τὰς θεὰς συνεφαπτομένας τῆς στρατείας προφαίνειν ἐξ οὐρανοῦ τὸ σέλας· εἶναι γὰρ ἱερὰν τῆς Κόρης τὴν Σικελίαν, ἐπεὶ καὶ τὰ περὶ τὴν ἄρπαγὴν αὐτόθι μυθολογοῦσι γενέσθαι καὶ τὴν νῆσον ἐν τοῖς γάμοις ἀνακαλυπτήριον αὐτῇ δοθῆναι. Dazu s. auch Pritchett 1979: 17 sowie Fears 1981: 763 und Flower 2015: 293.

351 Vgl. Plut. *Tim.* 8,3.

352 Dazu v. a. Pearson 1987: 211–212, der Timaios als Hauptquelle sieht; so auch Talbert 1974: 42. Diod. 16,66,3–5 bietet eine ähnliche Variante, die von Pearson aber auf Ephoros oder Dyllios zurückgeführt wird; wichtig ist grundsätzlich, dass die Unternehmung als unter göttlichem Schutz und Wohlwollen stehend präsentiert wird. Nep. *Tim.* 4 hebt generell die *tyche* als wichtiges Element hervor. Vgl. auch Tatum 2010a: 459 und Jacobs 2018: 305–306.

353 Dass der Traum nicht nur einer Priesterin, sondern mehreren zuteilwird, steigert zugleich dessen Bedeutsamkeit. Zu dieser üblichen Darstellungskonvention Dodson 2009: 69 sowie Hanson 1980: 1414–1419.

354 Nicht zuletzt bedeuteten die Göttinnen nach Artemidor, dass man vollständige Kontrolle über ein Land erhalten würde (Artem. 2,39,2), was – übertragen auf den Feldzug – in der Tat positiv gedeutet werden konnte (wenn solche zusätzlichen Bedeutungsebenen bekannt waren oder diskutiert wurden).

ersichtlich, dass die beim Heer befindlichen Seher auf ihn Bezug nehmen.³⁵⁵ So wird die Aussage des Traums durch ein anderes Vorzeichen verstärkt, das wiederum mit Hilfe der in ihm erfolgten Epiphanie interpretiert wird. Wie wir bereits oben diskutiert haben, ist diese Verknüpfung von Vorzeichen ein zentrales literarisches Vorgehen, um die Bedeutung eines historischen Ereignisses zusätzlich zu untermalen und zugleich ein klares Indiz dafür, dass eine ‚offizielle‘, zumindest kollektiv geteilte und weitläufig akzeptierte Version der Geschehnisse vorliegt. Wie Platt resümiert: „Plutarch’s Life of Timoleon (...) recalls a pair of epiphanies that have important political and military implications: experienced individually by official cultic personnel and collectively by the army, they are afforded an authority that confers sanctity upon, and therefore legitimizes, the Corinthian invasion of Sicily.“ Wie sie hinzufügt: „This strategic appropriation of epiphany at the state level is a key feature of the relationship between religion and politics in ancient Greece.“³⁵⁶

Narratologisch betrachtet, verwendet Plutarch derlei Passagen, um einen neuen Handlungsstrang – in diesem Fall den Feldzug auf Sizilien – einzuleiten. Eine zusätzliche, über die unmittelbaren historischen Ereignisse hinausweisende Ebene wird dabei nicht erschlossen.

Allerdings gibt es implizit eine thematische Rückbindung an eine im Proömium der Parallelbiographie *Aemilius–Timoleon* aufgeworfene Frage, nämlich ob der positive Ausgang ihrer jeweiligen Feldzüge vom Glück begünstigt oder aber auf den strategischen Verstand der Feldherrn zurückzuführen sei.³⁵⁷ Die eben referierte Passage mag den Eindruck vermitteln, dass Plutarch der ersteren Erklärung zuneigte, aber, wie so häufig, ist die Sachlage nicht so eindeutig. Denn die geschilderte Szene lässt offen, wie Timoleon sich gegenüber den Vorzeichen positionierte und ob er sie überhaupt als solche gelten ließ. Dass er zumindest persönliche Beziehungen zu Sehern pflegte, war im Kontext der Zeit und im Zuge eines Feldzugs alles andere als ungewöhnlich. Über eine darüber hinaus gehende persönliche Präferenz für bestimmte Vorzeichen erfahren wir allerdings nichts. Vielmehr gelingt es Timoleon während des Feldzugs auf Sizilien die Soldaten zu überzeugen, dass ein vermeintlich schlechtes Vorzeichen in Wirklichkeit ein positives sei, was ihm letztendlich durch geschicktes Argumentieren auch gelingt und den Kämpfern neuen Mut einflößt.³⁵⁸

Plutarch wertet die durch ihn erfolgte Befreiung der griechischen Siedlungen auf Sizilien als durch das Glück begünstigt³⁵⁹ – rein schicksalsgelenkt waren sie dennoch

355 Dazu Flower: „Given that the decision whether to send Timoleon to Sicily in order to intervene at Syracuse was so stressful and so full of uncertainties for the Corinthians, it is likely enough that the priestesses of Persephone actually had this dream“ (2008: 111).

356 Platt 2015: 497.

357 Vgl. Plut. *Aem.* 1,4. Swain sieht darin „the major thematic basis“ der gesamten Parallelbiographie (1989b: 314). Siehe für eine grundsätzliche Diskussion dieser Frage Tatum 2010a; ebenso Teodorsson 2004.

358 Siehe Plut. *Tim.* 26,2.

359 Vgl. Plut. *Tim.* 36,2 mit Tatum 2010a: 452.

nicht. Die Götter mochten ihnen wohlgesonnen gegenübergestanden sein, aber wie im Falle aller anderen Charaktere der Biographien war es der eigene Handlungswille und die individuelle Fähigkeit der Protagonisten, vermeintliche Vorzeichen in ihrem Sinne und in Bezug auf ihr jeweiliges Umfeld so zu nutzen, dass sie ihnen zum späteren Erfolg verhalfen. Aber weder Träume noch andere scheinbar unerklärliche, übersinnliche Begebenheiten entbanden Einzelne von der Verantwortung vernunftgeleiteten Handelns und – im Umkehrschluss – auch die Autoren historischer Literatur nicht davon, nachvollziehbare Erklärungen für Ereignisfolgen zu finden und die menschliche Entscheidungsfreiheit im Kontext der Geschichte hervorzuheben. Diese zu erkennen und auch im kritischen Nachvollzug zu bewerten, war wiederum Aufgabe der Rezipienten.³⁶⁰

3.4 Träumen in hellenistischer Zeit

Waren in Plutarchs Biographien zu Persönlichkeiten aus klassischer Zeit größtenteils die spezifischen Situationen einzelner Poleis und ihrer jeweiligen Konflikte im Zentrum gestanden, so änderte sich dies für die Lebensbeschreibungen aus dem Zeitalter des Hellenismus in zweierlei Hinsicht: Erstens lösten sich diese nun von einem spezifischen, auf eine Polis bezogenen Kontext und nahmen eine großflächigere Geographie in den Blick, die auch Gebiete und Ethnien mit einbezog, die vorher nicht griechisch geprägt waren; zum zweiten waren die jeweiligen Protagonisten der Biographien allesamt Monarchen oder Anwärter auf einen Thron, was sich nicht nur auf die Kommunikation mit anderen sozialen Gruppen und die damit einhergehende Selbstpräsentation auswirkte, sondern auch mit Blick auf die religiöse Ausdeutung spezifischer Ereignisse neue Akzente setzte – nicht zuletzt, weil ‚orientalische‘ Traditionen nun verstärkt zur Geltung gebracht wurden.³⁶¹ Dies ist, gemessen an der Rezeption der Epoche und ihrer Persönlichkeiten, zunächst nicht überraschend, schließlich finden sich bereits zeitgenössische Stimmen, die den Eroberungszug Alexanders III. (genannt ‚der Große‘) von Makedonien in den Grenzen des ehemaligen Achaimenidenreiches sowie die stückweise und immer wieder von wechselnden Allianzen und Kriegen begleiteten Errichtungen von griechisch geprägten Monarchien im Osten des Mittelmeerraums, Ägyptens und Mesopotamiens nach dessen Tod als etwas Neues wahrnahmen.³⁶²

³⁶⁰ Siehe dazu auch die programmatischen Überlegungen Plutarchs im Proömium zu *Aemilius-Timoleon*, Plut. *Aem.* 1,4. Vgl. Stadter 1992: 1 sowie Tatum 2010a: 448–449.

³⁶¹ Zur Rolle der Religion Durán Mañas, wo allerdings die Bedeutung des „Aberglaubens“ (worunter der „Glaube“ an Träume fällt) überbetont wird und den eigentlichen Kern verfehlt (2010: 122).

³⁶² Vgl. Plutarchs eigene Ausführungen in *De Al. Magn. fort.* 332A–F. Siehe zugleich die Reflexionen über den Charakter der Epoche und die schwierige Frage der Periodisierung bei Gehrke 2007; außerdem die Darstellung in Mittag 2023, insbes. zum Aspekt der Kulturbegrenzung Mittag 2023: 82–88 mit 174–179.

Der Erfahrungshorizont der Menschen hatte sich jedenfalls gewandelt und war nicht zuletzt durch neue Kontaktzonen zwischen verschiedenen Kulturen und sozialen Gruppen geprägt, die schließlich auch – gerade ab dem 2. Jahrhundert v. Chr. – zunehmend Rom miteinschlossen. Dass die hellenistischen Monarchien in vielfacher Hinsicht einen wichtigen Bezugspunkt für die späte Republik und ihre führenden Persönlichkeiten abgaben und dass sie auch das Prinzipat letzten Endes nachhaltig prägen sollten, wurde bereits häufig betont – Rom war sowohl in räumlichem wie auch politischem Sinne ihr Erbe und hatte auf unterschiedlichsten Ebenen wesentliche Elemente der hellenistischen Welt übernommen.³⁶³ Dass man sich auch selbst ideell in der Nachfolge der hellenistischen Monarchien sah oder zumindest mit diesen konkurrierte, was Leistungs- und Geltungsanspruch anbelangte, wird nicht zuletzt auf repräsentativer Ebene deutlich, wo etwa die Bezüge auf Alexander den Großen eine wichtige Rolle spielten.³⁶⁴ Bei allen Differenzen zwischen der hellenistischen und römischen Monarchie gab es dabei ausreichend Berührungspunkte, die auch in Plutarchs Zeit wiederholt diskutiert wurden und die das Imperium Romanum bisweilen teleologisch als dasjenige Herrschaftsgebilde interpretierten, auf das die historische Entwicklung von vornherein abgezielt hatte oder auf das sie notwendigerweise hinauslaufen musste.³⁶⁵

Obgleich sich Plutarch diese Sichtweise nicht vollends zu eigen machte, erkannte er dennoch die Verbindungslinien, die insbesondere seit Alexanders Zeit die Mittelmeerwelt transformiert hatten. Vor allem das Bewusstsein, dass nun einzelne Persönlichkeiten eine herausgehobene Rolle im Ereignisgeschehen spielten und offensichtlich durch ihr Wirken nicht einzig das Schicksal einer einzelnen Stadt oder Region bestimmt wurde, sondern im Grunde der gesamte bekannte Erdkreis davon betroffen war, wirkte sich dabei auch nachdrücklich auf die Art und Weise aus, wie Geschichte geschrieben wurde.³⁶⁶ Plutarchs Konzept der Biographie empfiel dadurch jedenfalls wichtige Impulse und er verstand sie zweifelsohne als diejenige literarische Form, die bei seinen Zeitgenossen auf die größte Resonanz stieß. Die hellenistischen Monarchien gaben sicherlich eine historische Projektionsfläche ab, vor deren Hintergrund die eigene Lebenswirklichkeit im Imperium Romanum in Analogie zur Vergangenheit lesbar wurde.

Dass die Träume dabei eines jener verbindenden Elemente abgaben, hatte mehrere Gründe: Zum einen können wir sowohl für die Zeit des Hellenismus als auch für die Kaiserzeit konstatieren, dass die Auslegung von Träumen sowie die Kommunikation über Träume ein gesamtgesellschaftliches Phänomen war, an dem auch professionelle

³⁶³ Siehe dazu Cain 2007.

³⁶⁴ Vgl. die ausführliche Darstellung bei Peltonen 2019, ebenso die Diskussion in Mittag 2023: 117–121 mit 206–208.

³⁶⁵ Dazu Morón 2000: 462–464; außerdem Jones 1971: 69–70; Brenk 1977: 164–165; Swain 1996: 151–161 (siehe auch 1.2).

³⁶⁶ Vgl. dazu die Bemerkungen bei Fournel 2016: 199.

Deuter beteiligt waren;³⁶⁷ zum anderen sind sowohl für eine Vielzahl der hellenistischen Herrscher als auch für die römischen Kaiser Träume überliefert und einzelne unter ihnen maßen dieser Art der Divination offensichtlich eine besonders große Bedeutung zu. Wie Weber in diesem Zusammenhang anmerkt, „weisen Träume im Gegensatz zu sonstigen *omina imperii* die Besonderheit und den für eine legitimierende Absicht bedeutsamen Vorteil auf, dass *jeder* diese Art von Erfahrung machen konnte“,³⁶⁸ was es Rezipientengruppen ermöglichte, einen Bezug zu den Träumen der jeweiligen Herrscher herzustellen. Legitimierend konnten Träume dann sein, wenn die Empfänger im Traum von einem verstorbenen König oder einer Gottheit explizit Unterstützung erfuhren und dies entsprechend im Sinne der Selbstrepräsentation behauptet beziehungsweise kommuniziert wurde.

Während dies sicherlich einen weiteren Aspekt in der historischen Diskussion der Instrumentalisierbarkeit von Vorzeichen abgibt, den wir bislang – bezogen auf Nachfolgeregelungen – nicht diskutiert haben und der für Plutarch offenkundig war, war im Kontext des biographischen Charakterporträts weiterhin relevant, dass Träume „ein geeignetes Mittel“ waren, „um aufzuzeigen, was einen Herrscher ausmacht, wie es um seine Beziehung zum Göttlichen steht“ und „welche Züge seines Charakters besonders markant sind“. ³⁶⁹ In der Art und Weise, wie die Träume in dieser Hinsicht in die hellenistischen Biographien eingeflochten waren, unterschieden sie sich sicherlich nicht von den bisher diskutierten Beispielen – aber die persönliche Nähe zu einer übermenschlichen, den Normalsterblichen enthobenen Ebene der Götter oder Heroen, um daraus Akzeptanz für monarchische Herrschaft zu generieren,³⁷⁰ kam nun explizit hinzu und bot entsprechend einen Bezugspunkt von hoher Relevanz für Plutarchs eigene Zeit.³⁷¹

³⁶⁷ Dies hat Weber ausführlich dargelegt, siehe v. a. die zusammenfassenden Aspekte (1998: 37–39). Dies wird u. a. durch die durchaus signifikante Zahl an dokumentarischen Quellen untermauert – ein viel zitiertes Zeugnis ist das Traumschild eines kretischen Traumdeuters, der im späten 3. Jh. v. Chr. in Memphis praktizierte (dazu Weber 1998: 34; auch Thonemann 2020: 20–21). Gleichwohl gilt es einzuräumen, dass wir über die eigentliche Praxis der Traumdeutung in dieser Zeit kaum etwas wissen – und es fällt auf, dass man allgemein, was die mantische Praxis im Kontext der Politik angeht, „aus Berichten von Feldzügen kaum mehr von Sehern und Deutern hört“ (Weber 1999b: 28).

³⁶⁸ Weber 1999b: 31.

³⁶⁹ Weber 1999b: 3. Außerdem Weber 2000: 8–9 (mit Plut. *Praec. ger. reipub.* 800D–F). Dazu auch allgemein Romero-González 2019b: 155.

³⁷⁰ Vgl. mit grundlegenden Beobachtungen auch Trampedach 2020b.

³⁷¹ Vgl. dazu die Überlegungen bei Weber 2000: 17–18. Zu Kontinuitäten sowie Neuerungen in der Religion der hellenistischen Zeit außerdem Chaniotis 2007. Zu Plutarchs Quellen aus hellenistischer Zeit siehe die Ausführungen bei Homeyer 1963.

3.4.1 Alexander

Hinsichtlich des hier zugrundeliegenden Schwerpunkts auf Träume und Traumdeutung im Werk Plutarchs nimmt die Biographie zu Alexander III. von Makedonien insofern einen herausgehobenen Platz ein, als keine andere Lebensbeschreibung durch einen ähnlich dichten Bezug zu Träumen geprägt ist.³⁷² Diese werden wiederholt an unterschiedlichen Stellen behandelt und betreffen neben dem bereits diskutierten üblichen Muster der Träume im Kontext von Feldzügen auch die Geburt Alexanders.³⁷³ Zugleich wird zusätzlich Traummaterial in die Darstellung eingebunden, das anderen zuteilwird. Weiterhin fällt ins Auge, dass neben der Beschreibung von Träumen auch deren Deutung wiederholt explizit thematisiert wird. Dabei sind unterschiedliche professionelle Deuter involviert, deren divergierende Positionen und Interpretationen von Plutarch beschrieben werden. Wie King festhält, spiegelt er damit eine übliche historische Praxis wider, die nicht zuletzt die Rolle der Divination und der Religion am makedonischen (und persischen) Königshof aufzuzeigen hilft³⁷⁴ – die Träume werden in *Alexander* zwar von Plutarch zu narrativen Zwecken eingesetzt, um bestimmte Situationen zusätzlich auszugestalten; durch das wiederholt aufgegriffene Element des Deutungskonflikts, wie bestimmte Zeichen verstanden wurden oder werden konnten, wird aber zugleich die Frage problematisiert, inwieweit die geschilderten Ereignisse einem göttlichen Plan oder Willen folgten. Während King etwa dafür eintritt, dass sich Plutarch in *Alexander* klar für dieses göttliche Prinzip ausspricht und die beschriebenen Träume als eine symbolische Manifestation dieses Prinzips gelesen werden könnten,³⁷⁵ wird hier argumentiert, dass das für die historische Praxis so wichtige Element der Deutung von Plutarch so prominent ausgestaltet wird, um die Ambiguität und Unsicherheit zu betonen, die mit Vorzeichen und der Bedeutungen, die die Menschen ihnen beimessen (wollen), verbunden ist. Dementsprechend werden Träume für Plutarch auch zu einem Mittel, um Alexanders Verhältnis zu den Göttern zu problematisieren, woran sich aber nicht nur Überlegungen zur möglichen Selbstüberschätzung des Protagonisten anschließen, sondern auch zu dessen emotionaler Verfasstheit.

372 Siehe dazu King 2013: 81.

373 Weber gibt einen konzisen Überblick über die Situationen, in deren Zusammenhang Träume zu Alexander überliefert sind, wobei er herausstellt, dass zwei grundsätzliche Traumsituationen, die in der Antike sonst häufig mit Herrschern verbunden sind, fehlen, „nämlich die direkte Verheißung eines Sieges und die Anzeige des eigenen Todes“ (1999b: 9–12).

374 Vgl. King, die zugleich anführt, dass „the practice of dream divination“ im Kontext der makedonischen Monarchie und im Hellenismus bislang in der Forschung kaum Beachtung gefunden hätte (2013: 82). Dabei werden aber einschlägige Beiträge – etwa von Weber 1998 und 1999b – von ihr nicht rezipiert. Wichtig ist der Artikel von Hughes 1984. Für eine aktuelle Diskussion der Rolle der Divination für die makedonischen Könige siehe Naiden 2023.

375 Siehe King 2013: 83.

Plutarch konnte aus einem reichhaltigen Fundus an Quellen schöpfen, um Alexanders Leben darzustellen.³⁷⁶ In seiner Biographie bezieht er sich dabei auf viele Werke, die mittlerweile für uns verloren sind. Die Überlieferungsgeschichte, der viele Studien gewidmet wurden, ist ungemein komplex und nicht zuletzt dadurch charakterisiert, dass von den Schriften, die zu Alexanders Lebzeiten oder kurz nach seinem Tod verfasst wurden, keine auf uns gekommen ist. Sie findet sich zum Teil fragmentarisch bei späteren Autoren, die bereits auf ein rezeptionsgeschichtlich verzerrtes und stark überhöhtes Bild Alexanders zurückblicken konnten und die eigene Akzente in der Charakterzeichnung setzten, die – je nach Quellengrundlage und je nach Darstellungsabsicht – zwischen der Schilderung eines rationalen, geradezu genialen Feldherrn und eines tollkühnen, von seinen Leidenschaften und Sehnsüchten getriebenen Visionärs schwankten.³⁷⁷ Plutarch selbst war wohl bewusst, dass Alexander zu unterschiedlichen Stellungnahmen herausforderte³⁷⁸ – nicht zuletzt ist in den *Moralia* eine zweiteilige Abhandlung überliefert, in der er der Frage nachging, ob Alexanders Erfolg dem Glück (und der göttlichen Vorsehung) oder seiner „Vernunft“ zuzuschreiben war.

Dabei gewichtete er stärker das Bild eines Philosophenkönigs,³⁷⁹ dem es auch aufgrund seiner philosophischen Erziehung (u. a. durch Aristoteles) gelungen war, die griechische *paideia* in den Osten zu tragen und durch die Verbindung des Griechischen und des ‚Barbarentums‘ eine neue Epoche in der Menschheitsgeschichte anbrechen zu lassen, deren Vorteile bei weitem die leidvolle Feldzugserfahrung übertrafen. Der Grundtenor dieser rhetorischen Übung ist in der Alexander-Biographie zwar ebenfalls anzufinden, wird aber durch weitere Elemente kontrapunktiert, die deutlich die negativen Seiten Alexanders hervorkehren. Besonders schwer fällt für Plutarch ins Gewicht, dass sich Alexander mit Fortschreiten seines Feldzugs immer mehr von irra-

376 Zu den Quellen zählten zweifelsohne die Briefe, die Alexander zugeschrieben wurden (und die Plutarch mehr als dreißig Mal erwähnt), ebenso wie vierundzwanzig andere namentliche genannte Autoritäten. Dazu Hamilton 1969: lv–lxxvi mit eingehender Analyse, außerdem Flacelière/Chambry 1975: 11–23. Siehe auch Schettino 2014: 429. Eine weitere von Plutarch verwendete Quelle stellten sicher die oben im Kontext der boiotischen und thebanischen Geschichte genannten Schriften des Kallisthenes, einem Neffen des Aristoteles, dar. Er war Hofhistoriograph Alexanders und hatte die Aufgabe, die Griechen über den Fortschritt des sogenannten ‚panhellenischen Rachefeldzugs‘ gegen die Perser zu unterrichten. Dabei griff er auf vielerlei Weise auf die eben genannten Elemente zurück und formte seine Darstellung offensichtlich mit deutlichen Bezügen zu wohlbekannten Mythen aus, die Alexander nicht nur als jemanden charakterisierten, der den heroischen Gestalten der Vorzeit nacheiferte, sondern diesen durch seine Taten sogar ebenbürtig war. Dass dieses durch Mythen angereicherte Narrativ zugleich durch Aspekte wie Orakelkonsultationen sowie Träume geprägt war, die nachdrücklich die die Gunst der Götter gegenüber Alexanders Feldzug betonten, gilt als gesichert. Siehe etwa Zahrnt 2016. Für eine vergleichende Diskussion Plutarchs und Arrians sowie ihrer Quellen siehe Hammond 1993.

377 Eine hilfreiche Zusammenstellung und Diskussion findet sich in Wiemer 2005: 16–46; kürzer ist die Zusammenfassung bei Rhodes 2010: 388–390.

378 Zu seiner Rezeption des Makedonenkönigs siehe generell Sawada 2020: 85–96 sowie Asirvatham 2018a.

379 Vgl. die Analyse in Hamilton 1969: xxix–xxxiv.

tionalen Leidenschaften und einem irrationalen „Aberglauben“³⁸⁰ leiten ließ. Überhaupt spielt das Mirakulöse und Übernatürliche in der Biographie eine prominente Rolle – Wunderzeichen, die Alexanders Erfolg ankündigen oder zusätzlich untermalen, finden sich zuhauf.³⁸¹

Freilich war Plutarch, wie bereits einleitend betont, kein Geschichtsschreiber und Träume können, wie bereits bemerkt, als eines jener Gestaltungsprinzipien gesehen werden, die ihm halfen, seine Charakterschilderungen vorzunehmen, die er im Proömium zur Parallelbiographie *Alexander–Caesar* in deutlicher Abgrenzung zu historiographischen Behandlungen desselben Stoffes verstanden wissen will.³⁸² Dass er sich dennoch nicht unreflektiert oder kritiklos ältere Berichte zu eigen machte, wird bereits in den einleitenden Passagen der Biographie zu Alexander deutlich, die von dessen Zeugung und Geburt handeln.³⁸³ Wie Plutarch die Verbindung zwischen Philipp II. von Makedonien und Alexanders Mutter Olympias beschreibt:

Vor der Nacht nun, in der sie im Brautgemach vereinigt wurden, träumte die Braut, es donnere und ein Blitz schlage in ihren Leib, von dem Schläge entzündete sich ein starkes Feuer, loderte in vielen Flammen auf und verbreitete sich nach allen Seiten. Philipp seinerseits hatte später, nach der Hochzeit, den Traum, er drücke ein Siegel auf den Leib der Frau, und die Gravierung des Siegels, so träumte er, zeigte das Bild eines Löwen. Während die anderen Seher den Traum bedenklich fanden und meinten, Philipp müsse sorgfältiger über seine Frau wachen, erklärte Aristandros von Telmessos, die Frau sei schwanger; denn man versiegle nichts, was leer sei; und zwar sei sie schwanger mit einem Sohn von leidenschaftlicher und tollkühner Art.³⁸⁴

Zwei Traumbeschreibungen folgen hier unmittelbar aufeinander und sind dadurch verbunden, dass sie zwei Eheleuten zuteilwerden. Dabei wird jedoch zugleich deutlich, dass sich die Träume in einem zeitlichen Abstand ereignen. Während der Traum der Olympias unmittelbar vor der Hochzeit mit Philipp II. stattfindet und in seinem symbolischen Spektrum durch den Blitzschlag und das Feuer mit späteren Passagen in der Lebensbeschreibung verbunden ist – nicht zuletzt mit dem Brand des Artemis Tempels in Ephesos, der sich zeitgleich mit Alexanders Geburt abgespielt haben soll³⁸⁵ –, ist über den direkten Bezug auf den Körper der Frau außerdem eine Statusänderung ange-

³⁸⁰ Siehe dazu Veyne 1999: 438 mit FN 195.

³⁸¹ Für eine ausführliche Diskussion Brenk 1077: 198–202.

³⁸² Vgl. Plut. *Alex.* 1,2–3.

³⁸³ Dazu ausführlich Weber 2000: 142–144. Siehe außerdem Loretto 1956: 28–35 mit einer Diskussion der weiteren Tradition, u. a. des Alexanderromans.

³⁸⁴ Plut. *Alex.* 2,2–3: ἡ μὲν οὖν νύμφη, πρὸ τῆς νυκτός ἥ συνείρχθησαν εἰς τὸν θάλαμον, ἔδοξε βροντῆς γενομένης ἔμπεσεῖν αὐτῆς τῇ γαστρὶ κεραυνόν, ἐκ δὲ τῆς πληγῆς πολὺ πῦρ ἀναφθῆναι, εἴτα ῥηγνύμενον εἰς φλόγας πάντῃ φερομένης διαλυθῆναι. ὁ δὲ Φίλιππος ὑστέρῳ χρόνῳ μετὰ τὸν γάμον εἶδεν ὄναρ αὐτὸν ἐπιβάλλοντα σφραγίδα τῇ γαστρὶ τῆς γυναικός· ἡ δὲ γλυφὴ τῆς σφραγίδος, ὡς ᾤετο, λέοντος εἶχεν εἰκόνα, τῶν δὲ ἄλλων μάντεων ὑφορωμένων τὴν ὄψιν, ὡς ἀκριβεστέρας φυλακῆς δεομένων τῷ Φίλιππῳ τῶν περὶ τὸν γάμον. Ἀρίστανδρος ὁ Τελμησσεὺς κύειν ἔφη τὴν ἀνθρωπον, οὐθὲν γὰρ ἀποσφραγίζεσθαι τῶν κενῶν καὶ κύειν παῖδα θυμοειδῆ καὶ λεοντώδη τὴν φύσιν. Vgl. Dillon 2017: 204–205; generell auch Flacelière/Chambry 1975: 26.

³⁸⁵ Vgl. Plut. *Alex.* 3,3–4.

zeigt.³⁸⁶ Es ist nicht auszuschließen, dass der Traum der Olympias – ähnlich wie andere im Kontext des Lebens Alexanders – Teil einer Tradition war, die derartige Träume als historische Beispiele sammelte, obschon es offen bleiben muss, ob und wie er am makedonischen Königshof kommuniziert wurde. Über eine Deutung wird zumindest nichts gesagt, was Olympias' Traum auch kategorisch von Philipps unterscheidet.

Hier mag seine Stellung als König der Makedonen von vornherein eine – vor allem mit Blick auf das Gemeinwesen – andere Signifikanz angezeigt haben. Zugleich ist es wahrscheinlich, dass Träume des Königs, zumal dann, wenn sie opak und symbolisch aufgeladen waren, seinem Umfeld – und hier insbesondere den professionalisierten Deutern – als Problem vorgelegt wurden. Motivisch steht dabei wiederum der (nun verheiratete) Körper der Frau im Zentrum, auf den erneut von außen – hier durch einen monarchisch konnotierten Gestus des (Ver)Siegelns – eingewirkt wird.³⁸⁷ Aber obgleich die Frau dabei passiv bleibt, wird gerade durch den notwendigen Gestus, ihren Körper symbolisch zu markieren, eine Unsicherheit offenbar, die von den namentlich nicht genannten Deutern ausgedrückt wird und die auf die Möglichkeit hinweist, dass sie entweder keine Nachkommen gebären kann oder gegenüber Philipp untreu werden könnte. In diesem Kontext wird nun mit Aristander von Telmessos eine Persönlichkeit eingeführt, die auch später an Alexanders Hof tätig war und die im Laufe des Feldzugs gegen das Perserreich noch wiederholt eine Rolle spielt. Aristander legt Vorzeichen (und hier insbesondere Träume) auf eine Art und Weise aus, die der Meinung der anderen Deuter widerspricht, sich aber letzten Endes behaupten kann.³⁸⁸ Dass es im

386 Im Traumdeutungsbuch Artemidors ist diese Art Traum beispielsweise mit der Vorhersage einer Hochzeit für Unverheiratete konnotiert, während sogleich, wie für diesen Autor typisch, auf weitere symbolische Ebenen und nach sozialen Schichten differenzierte Deutungen verwiesen wird, die nicht zuletzt mit namentlich genannten, anderen Autoritäten der Oneirokritik verbunden werden. Siehe Artem. 2,9,3–7. Wie Dodson bemerkt, kann der Traum (für den Rezipienten) mit Blick auf das Leben Alexanders gedeutet werden, wobei nicht nur Assoziationen zu seinem großen Erfolg und seinem frühen Tod möglich sind, sondern auch zur göttlichen Herkunft (2009: 107).

387 Zu den antiken Deutungen dieses Motivs siehe Cic. *div.* 2,145 sowie Tert. *an.* 46,5 – dabei wird eine Ambivalenz des Motivs für Philipp durchaus deutlich.

388 Die Telmessier waren bekannt für ihre seherischen Fähigkeiten (vgl. Arr. *an.* 2,33–4) und es ist möglich, dass Aristander sich auf eine der berühmten Seher-Dynastien zurückführte, die für die klassische Zeit bezeugt sind. Siehe dazu King 2013: 93 (mit FN 56); auch Flower 2008: 179–180. Zu ihm generell Greenwalt 1982 sowie Nice 2005. Falls die Rolle des im vorherigen Kapitel beschriebenen Theokritos im Kontext des thebanischen Aufstands tatsächlich, wie oben argumentiert, von Kallisthenes in dessen *Hellenika* ausgestaltet wurde, hätte man im Kontext der Alexandergeschichte mit der Figur des Aristander ein direktes Äquivalent. Aus anderen Quellen wissen wir, dass es sich bei ihm tatsächlich um einen Deuter aus der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts v. Chr. handelt, der im Umfeld Alexanders tätig war. Artemidor bezieht sich ebenfalls auf ihn als eine bedeutende Autorität der Traumdeutung, der offenbar ein eigenes Werk zur Interpretation von Zeichen in Träumen vorgelegt hatte. Vgl. Artem. 1,31,1 (mit der kritischen Bemerkung zur Auslegung von Anagrammen als einer weiteren Deutetechnik 4,23). Ob er bereits vor der Zeit Alexanders am makedonischen Königshof tätig war (so King 2013: 92–93) oder ob seine Rolle basierend auf späteren Episoden des Feldzugs gegen Persien auch für eine frühere Zeit zurückprojiziert wurde, muss dabei allerdings offenbleiben.

Vorfeld der Geburt eines Nachkommens Philipps zu der Proklamation eines Traums gekommen sein könnte, ist durchaus wahrscheinlich, obgleich die Frage besteht, ob sich der referierte, symbolisch verdichtete Traum zum Zweck der Ankündigung eines designierten zukünftigen Herrschers geeignet hätte – wahrscheinlicher ist, dass die Bezüge zu einem löwenhaften Nachkommen, die im Traumbild ebenfalls vorkommen, prominent unterstrichen wurden³⁸⁹ und erst später, nach dem Zerwürfnis zwischen Philipp und Olympias, der erste Teil des Traums, der Olympias thematisiert, hinzukam.³⁹⁰

Plutarch geht denn auch noch nicht direkt auf die Geburt Alexanders ein, sondern stellt zunächst eine weitere Überlieferungstradition vor, wonach Olympias, die aus Epiros stammte und lokalen orphischen Kulturen sowie der Verehrung des Dionysos zugetan war, sich mit zahmen Schlangen umgab, die auch in ihren Schlafgemächern neben ihr lagen.³⁹¹ Dabei soll Philipp eines Tages beobachtet haben, wie eine Gottheit in Form einer Schlange seiner Frau beiwohnte – eine Epiphanie, die ihn selbst eines seiner Augen kostete.³⁹² In diesem Zusammenhang wird ein Orakelspruch aus Delphi überliefert, der von Philipp für den Gott Zeus-Ammon besondere Ehrerbietung verlangte. Plutarch bezieht sich anschließend auf Eratosthenes, demzufolge Olympias Alexander vor seinem Aufbruch nach Asien die wahren Umstände seiner Herkunft offenbart haben soll. Dass Alexander von einem Gott abstammte, ist wichtiger Bestandteil der Überlieferungstradition insgesamt, wobei sein auch persönlich immer wieder ausgedrückter Bezug zu Zeus-Ammon (und dem Orakel der Gottheit in der Oase Siwa) eine zentrale Rolle spielt.³⁹³

Plutarch verweist im Laufe der Biographie immer wieder auf diese Tradition, macht sie sich aber keineswegs, wie oben angedeutet, zu eigen. Wir haben es im Kontext des eben geschilderten Gesamtzusammenhangs, der das Verhältnis von Olympias und Philipp sowie die Zeugung Alexanders betrifft, vielmehr mit einer Reihe von Liminalisierungen zu tun, die symbolisch verschiedene Übergänge – Hochzeit, Schwangerschaft und letztlich Geburt – markieren, und die zugleich ein übernatürliches Element enthalten, das mit dem Schlangenkult der Olympias und der Vision Philipps zu tun hat, nicht aber mit den Träumen verbunden ist. Denn während der zitierte Orakelspruch keine Klarheit in Fragen der Vaterschaft bringt und zur geschilderten Unsicherheit in dieser Frage, besonders auf Seiten Philipps beiträgt, ist die Auslegung von Philipps

³⁸⁹ Wir haben das Motiv der Geburt eines Löwen bereits im Kontext des *Perikles* behandelt (Kap. 3.34). Vgl. auch Hamilton 1969: 3–4.

³⁹⁰ Dazu Hamilton 1969: 4. Für eine Diskussion auch King, die darauf hinweist, dass nach Tertullian (*an.* 46,5) der Traum Philipps von Ephoros berichtet wird, der um 330 v. Chr. gestorben sein soll (2013: 92) – dass der Traum (ohne Deutung) also zumindest zu Lebzeiten Philipps bereits im Umlauf war, wird man annehmen dürfen. So auch Hammond 1993: 17–18 und zu den Quellen Pelling 1990: 218–219. Landucci Gattinoni hält die Herrschaftsübernahme Alexanders für einen möglichen Entstehungskontext (1993: 124–125).

³⁹¹ Zur Schlangensymbolik auch die Ausführungen bei Weber 2000: 143 FN 55.

³⁹² Für dies und das Folgende Plut. *Alex.* 2,4–3,2.

³⁹³ Siehe allg. Plut. *Alex.* 27.

Traum durch Aristander klar und erfolgt auf Grundlage rationaler Reflexion.³⁹⁴ Obgleich es zwar in diesem Kontext von Plutarch nicht explizit ausgeführt wird, so legt der symbolische Akt des Versiegeln durch Philipp jedenfalls nahe, dass Philipp Vater des Kindes war.

Der ausgelegte Traum konterkariert entsprechend jene andere Überlieferungstradition, die von der Gottessohnschaft Alexanders ausgeht (und die Plutarch nicht zuletzt durch den Hinweis auf die Schlangenkulte in Epiros dahingehend rationalisiert, dass das Halten dieser Tiere notwendigerweise dazugehörten, ohne dass damit irgendwelche sonstigen, vielleicht sogar sexuellen Handlungen verbunden wären).³⁹⁵ Wie Veyne nahelegt, dient Plutarch die Episode eher dazu, darzustellen, wie sich die Legende um Alexanders Abkommenschaft von Zeus-Ammon überhaupt habe entwickeln können – alle weiteren Bezüge auf diese würden entweder rationalisiert, wie etwa Alexanders Besuch im Orakel von Siwa, oder von Alexander selbst negiert.³⁹⁶ Plutarch wusste aber freilich, wie sehr die Überlieferung dazu beigetragen hatte, die Geburt Alexanders zu einem Thema zu machen, in dem die Grenzen zwischen Wahrheit und Fiktion verwischten und wie die Frage, welche Zeichen man als solche gelten ließ (und wie man sie interpretierte), nach dem jeweiligen Standpunkt beantwortet wurde, den man in der Frage der Herkunft Alexanders einnahm.

Die Positionierung in Bezug auf Vorzeichen wird von Plutarch jedenfalls im Kontext der Alexander Biographie leitmotivisch ausgearbeitet, indem sie einerseits divergierende Deutungen miteinander konfrontiert und andererseits auch verschiedene soziale (und/oder ethnische) Gruppen in ihrem Umgang mit diesen vorstellt. Eine Besonderheit innerhalb des biographischen Werks Plutarchs ist dabei sicherlich, dass auch ein Traum des persischen Großkönigs, Dareios III., eingefügt ist, der schließlich, so legt es zumindest der Text nahe, von Plutarch selbst gedeutet wird. Den unmittelbaren Kontext

394 Nicht zustimmen ist Brenk, der – allerdings ohne weitere Analyse – argumentiert, dass Plutarch die Träume der Olympias und des Philipp anzweifelt (1977: 21 und 233). Vielmehr sind die genannten Träume im Kontext der anderen geschilderten Vorzeichen und Traditionsbildungen zu sehen – eine explizite Wertung findet sich aber auch mit diesen (zumindest an dieser Stelle) nicht verbunden. An anderer Stelle wird ebenfalls argumentiert, dass sich die weitere Schilderung der Geburtslegenden rückwirkend auf die Träume Olympias' und Philipps beziehen würden – und entsprechend deren Aussage einer göttlichen Herkunft negiert würde (Brenk 1975: 348). Dies ist aus den dargelegten Argumenten oben aber nicht plausibel – schon alleine, weil sich die Aussageintention der Träume nicht in der Referenz auf eine göttliche Abkunft erschöpfen.

395 Vgl. Plut. *Alex.* 2,5.

396 Siehe die Diskussion in Veyne 2005: 426–427, v. a. FN 154. Weber sieht die Entstehung des ersten oben zitierten Traumnarrativs in Zusammenhang mit dem Besuch Alexanders in der Oase von Siwa und der Legendenbildung um seine Abstammung von Zeus (Ammon) (2000: 143). Vgl. dazu Kienast 1987 sowie Fredricksmeier 1991. King (2013: 83) sieht den Traum dezidiert als eine Botschaft der göttlichen Abkunft und damit als Leitmotiv, wobei allerdings zu konstatieren ist, dass die Träume in der Biographie sonst keine Bezüge zu einer göttlichen Herkunft enthalten – auch nicht zwingend der Traum der Olympias, der von Pelling als Beispiel für die Unsicherheit bezüglich der Abkommenschaft gesehen wird – und, zu sehr psychologisierend, als eine „self-deception“ auf Seiten der Olympias deklariert wird (1997b: 201).

dafür gibt der erfolgreich verlaufende Feldzug Alexanders ab, der dem persischen Aufgebot nach einem frühen Erfolg am Granikos und der Eroberung Paphlagoniens und Kilikiens, nun in einer großen Feldschlacht, nämlich bei Issos, entgegentritt.

Im Vorfeld dieses Aufeinandertreffens hatte Dareios einen Traum, der, wie Plutarch betont, von den zuständigen Deutern (den Magi) an seinem Hof in einer Art und Weise ausgelegt wurde, der sie beim Großkönig beliebt machen sollte, aber keineswegs pausibel war: „Er hatte nämlich geträumt, das Heer der Makedonen stünde in hellen Flammen und Alexander in der Kleidung, die er, Dareios, früher als Astandes (Leiter des Postwesens) des Königs getragen hatte, mache ihm seine Aufwartung, ginge dann aber in das Heiligtum des Belos und verschwinde.“³⁹⁷ Wie Plutarch daraufhin ausführt: „Wahrscheinlich wollte durch diesen Traum der Gott vorverkünden, dass die Macht der Makedonen glänzend und strahlend werden und Alexander über Asien herrschen werde, wie Dareios, der aus dem Vorsteher des Postwesens zum König geworden war, geherrscht hatte, aber schnell mit hohem Ruhm sein Leben beschließen werde.“³⁹⁸ Die Überlieferung desselben Traums bei Curtius Rufus, die stärker auf die Unsicherheit und sogar Angst des Großkönigs angesichts der militärischen Schlagkraft der Makedonen abzielt, weist einige Unterschiede auf, sodass möglicherweise verschiedene Varianten zirkulierten.³⁹⁹

Dass Träume am persischen Königshof gedeutet wurden, ist jedenfalls aus anderen Quellen bezeugt – die explizit genannten Magi waren medische Priester, die für Opfer sowie unterschiedliche divinatorische Praktiken, darunter die Traumdeutung, zuständig waren und die später in Diensten Alexanders standen.⁴⁰⁰ Plutarch geht es dabei weniger darum, deren Kompetenz an sich in Frage zu stellen, zumal er sie an anderen Stellen seines Werkes durchaus positiver bewertet.⁴⁰¹ Vielmehr dient ihm die Episode dazu, die scheinbare Erwartungshaltung des Großkönigs vorzustellen und auf die Machtverhältnisse am persischen Königshof einzugehen, die zu einer angsterfüllten Atmosphäre beitragen: So wagen es die Deuter entsprechend nicht, die Zeichen in ihrer

³⁹⁷ Plut. *Alex.* 18,4: (...) ἔδοξε γὰρ πυρὶ νέμεσθαι πολλῶ τὴν Μακεδόνων φάλαγγα, τὸν δὲ Ἀλέξανδρον ἔχοντα στολὴν ἣν αὐτὸς ἐφόρει πρότερον ἀστάνδης ὡν βασιλέως, ὑπηρετεῖν αὐτῷ· παρελθόντα δὲ εἰς τὸ τοῦ Βήλου τέμενος ἀφανῆ γενέσθαι. Dodson hebt die motivischen Bezüge zwischen dem Traum der Olympias und des Dareios hervor, die v. a. im Element des Feuers bestehen (2009: 108). Generell siehe auch Hammond 1993: 48.

³⁹⁸ Plut. *Alex.* 18,5: διὰ τούτων, ὡς εἰκεν, ὑπεδηλοῦτο παρὰ τοῦ θεοῦ λαμπρὰ μὲν γενήσεσθαι καὶ περιφανῆ τὰ τῶν Μακεδόνων, Ἀλέξανδρον δὲ τῆς μὲν Ἀσίας κρατήσιν, ὥσπερ ἐκράτησε Δαρείος ἐξ ἀστάνδου βασιλεὺς γινόμενος, ταχὺ δὲ σὺν δόξῃ τὸν βίον ἀπολείπειν. Vgl. Trampedach 2015: 514.

³⁹⁹ Vgl. Curt. 3,3,2–5, wo beispielsweise Alexanders Heerlager in Flammen steht, nicht die Phalanx, und wo Alexander auf einem Pferd durch Babylon reitet und verschwindet. Siehe dazu auch King 2013: 93–94, ebenso Hamilton 1969: 48–49. Atkinson nennt dafür Aristobulos als mögliche Quelle Plutarchs (1980: 117–120).

⁴⁰⁰ Vgl. etwa Hdt. 1,132. Zur Passage in Plutarchs *Alexander* Harrisson 2013: 186. Außerdem Trampedach, der darauf hinweist (2015: 66–67 mit FN 142), dass Herodot zweimal von einer fehlerhaften Traumdeutung durch die „Magier“ spricht (1,107–109 und 7,19).

⁴⁰¹ Siehe dazu Boulogne 2000: v. a. 74–75, zu ihrer Rolle in *Alexander* siehe Boulogne 2000: 62–63.

offensichtlichen Aussage auszulegen, sondern wollen einzig Dareios gefallen – wohl auch um nicht in Misskredit zu geraten und womöglich ihr Leben zu verlieren. Dieser falsch ausgelegte Traum führt aber unweigerlich zum Misserfolg.⁴⁰² Plutarch bedient damit zweifelsohne einen beliebten literarischen Stereotyps der persischen Despotie, wonach die Untertanen im Zwang gehorchen – auch gegen ihr besseres Wissen. Über die eigentlichen Hintergründe am persischen Hof wird dabei allerdings nichts gesagt – und es ist auch zweifelhaft, wie gut die jeweiligen Quellen darüber Bescheid wussten, sodass auch offenbleiben muss, ob es überhaupt zu einer Deutung des beschriebenen Traums kam.

Für unseren Kontext aussagekräftiger – und vielleicht überraschender – ist allerdings, dass Plutarch in dieser Passage selbst als Deuter auftritt.⁴⁰³ Er folgt damit einem bereits im Zusammenhang mit dem Traum von Philipp II. besprochenen Muster, dass nämlich die Meinung einer Gruppe von Deutern gegen die eines anderen Interpreten steht, der sich letztlich mit seiner Auslegung behaupten kann. Während diese Rolle normalerweise auf der Handlungsebene von historischen Persönlichkeiten ausgefüllt wird, die unmittelbar in das Geschehen involviert waren, übernimmt Plutarch hier selbst diese Aufgabe. Einerseits mag es ihm nicht plausibel erschienen sein, dass ein Grieche oder Makedone aus dem Umfeld Alexanders das Traumgesicht des feindlichen Herrschers im Kontext des Feldzugs hätte kommentieren können.

Andererseits konnte Plutarch seinen Rezipienten an dieser Stelle wiederum vorführen, wie die scheinbar naheliegende Aussage eines Traumbilds, die etwa die verzehrende Kraft des Feuers mit einer Niederlage für die Makedonen und das Verschwinden Alexanders mit dessen Beseitigung gleichsetzen könnte, täuschen kann – und wie sehr es darauf ankommt, die Gesamtsituation in den Blick zu nehmen: Denn gerade die Berücksichtigung der Vergangenheit des Dareios, in dessen Rolle Alexanders gewissermaßen durch das Anlegen seiner alten Kleidung schlüpft, lässt einen anderen Schluss zu. Dass ausgerechnet den medischen Deutern diese Bedeutungsebene verborgen geblieben sein soll, erscheint unwahrscheinlich, macht im Kontext der Darstellung Plutarchs aber insofern Sinn, als er hier die Überlegenheit seiner (freilich durch die Rückschau auf die Ereignisse begünstigte) Interpretationsleistung vorstellen sowie die Unternehmung Alexanders insgesamt als eine charakterisieren konnte, die einem vorgefassten göttlichen Willen folgte. Dies steht auch nicht im Widerspruch zu der oben geäußerten Beobachtung, dass ansonsten die Traditionen bezüglich der göttlichen Herkunft Alexanders problematisiert werden. Vielmehr steht Alexander unter göttlichem Schutz,⁴⁰⁴ um einen geradezu epochemachenden Feldzug ins Werk zu

⁴⁰² Vgl. dazu explizit Plut. *Alex.* 18,4; Brenk 1977: 21 mit FN 10.

⁴⁰³ Zu dieser Einschätzung kommt auch Hamilton: „Plutarch is giving his own view of the interpretations in the light of the result of the campaign“ (1969: 49).

⁴⁰⁴ Zu der Vorstellung, dass Träume kommunizieren konnten, dass ein Herrscher unter göttlichem Schutz stand, allg. Weber 2000: 18–19.

setzen, der auch nach Plutarchs Ansicht das Gesicht der bekannten Welt nachhaltig veränderte.⁴⁰⁵

Feldzugsorakel dominieren entsprechend auch den ersten Teil der Darstellung und weisen eine große Bandbreite auf – von Orakelsprüchen über Opferzeichen bis hin zu Träumen. Im Zusammenhang mit den Träumen ist nun wichtig, dass sie nicht einzig, wie das vorhergehende Beispiel illustriert hat, auf Seiten der Makedonen geschildert werden, sondern auch den Gegnern Alexanders zuteilwerden. Gerade weil Träumen ein universal gültiges Phänomen war, ließen sich Träume als strukturierendes Merkmal in das Feldzugsnarrativ integrieren, um vorzuführen, wie sehr die Unternehmung von den Göttern unterstützt wurde. Dass der angesprochene Hofhistoriograph Kallisthenes dabei maßgeblich beteiligt war, wird man annehmen dürfen.⁴⁰⁶ Außerdem ist nicht auszuschließen, dass auch auf Seiten der jeweiligen Gegner und einheimischen Bevölkerung Träume eine Rolle in der Vorzeichendeutung – gerade in Momenten der krisenhaften Bedrohung durch Belagerung oder Krieg – spielten.⁴⁰⁷ Auf der darstellerischen Ebene im Kontext der Historiographie oder, wie im Falle Plutarchs, der Biographie ließ sich jedenfalls vortrefflich ein Traumanpanorama entwickeln, in dem Träume von unterschiedlichen Kriegsparteien wie in einem Bühnenstück miteinander in Dialog traten und die Handlung gleich einem Chor in einer attischen Tragödie kommentierten.

Der eindrücklichste Fall einer solchen narrativen Inszenierung von Träumen findet sich zweifelsohne während der Belagerung der phönikischen Stadt Tyros im Jahre 332 v. Chr. ausgestaltet. Das Heer Alexanders lag mehrere Monate erfolglos vor der Stadt, konnte aber aus strategischen Gründen nicht seine Stellung aufgeben. In dieser Situation, die sowohl für die Angreifer als auch für die Verteidiger durch enorme Anspannung und Verunsicherung geprägt war,⁴⁰⁸ wird eine Reihe von Träumen geschildert: So hätte Alexander selbst geträumt, dass ihm Herakles von der Stadtmauer her den Arm entgegenreiche und ihn zu sich einlud.⁴⁰⁹ „Viele Tyrier hingegen träumten, Apollon erkläre, er wolle fortgehen zu Alexander, denn er sei unzufrieden mit dem, was

405 Nicht zuzustimmen ist der Interpretation von Durán Mañas, dass Plutarch die Episode in sein Narrativ einbaut, um seine Skepsis bezüglich der zukunftsweisenden Kraft von Träumen vorzuführen. Er zweifelt nicht die Vorhersagekraft von Träumen an sich an, sondern den Umgang mit ihnen (2010: 133).

406 Zentral dazu Zahrnt 2006 und Zahrnt 2016.

407 Dazu Flower: „Alexander was deeply religious, but he also knew how to exploit the propaganda value of religion. He surely trusted in the abilities of his and his father's seer, but he also knew how to exploit his employment of that seer“ (2008: 180). Die Frage ist, wie man sich die jeweilige Kommunikationssituation vorzustellen hat, das heißt, auf welchen Wegen die Gefolgsleute Alexanders von den Träumen auf der Gegenseite erfuhren und umgekehrt. Während es im Moment der Konfrontation kaum zu einem Austausch über die Semantik des jeweiligen Traumgeschehens gekommen sein kann, ist zumindest gut möglich, dass man im Nachhinein von bestimmten Inhalten erfuhr und sie zu eigenen wahrgenommenen Vorzeichen in Beziehung setzte.

408 Vgl. die Einschätzung bei King 2013: 95.

409 Vgl. Plut. *Alex.* 24,3. Vgl. Hammond 1993: 55–56.

in der Stadt geschehe.“⁴¹⁰ Indes hatte Alexander einen weiteren Traum, in dem ihm ein Satyr erschienen und ihn aus der Entfernung aufgefordert haben soll, ihm nachzujagen, was Alexander nach einiger Zeit und mit Mühe gelang.⁴¹¹ Die Inszenierung der Träume ist dabei dramaturgisch durch den ihnen gemeinsamen Bezug auf Götter oder nicht-menschliche Wesen sowie durch ihre weitestgehend deckungsgleiche Aussage gekennzeichnet. Im Kern geht es darum, dass Alexander durch die Gunst der Götter die erfolgreiche Belagerung der Stadt gelingen wird.

Ein Unterschied besteht darin, durch welche Zusätze die einzelnen Träume darüber hinaus ausgestaltet oder kommentiert werden: Der erste Traum steht dabei bezeichnenderweise für sich selbst, möglicherweise weil er aus Plutarchs Sicht keiner weiteren Deutung bedurfte.⁴¹² Herakles war Stammvater der Antigoniden und einer der Heroen, denen Alexander besonders nacheiferte – zugleich stand er als Herakles Melkart in hohem Ansehen bei den Tyriern.⁴¹³ Wenn er Alexander von der Stadtmauer her die Hand reichte, dann bedeutete dies zugleich, dass er nicht weiter schützend über die Tyrier wachen würde. Diese Aussage wird durch den zweiten Traum verstärkt. Besonders erwähnenswert ist er, weil er explizit von mehreren Tyriern geträumt wird und dadurch in seiner Verbindlichkeit gesteigert wird.⁴¹⁴ Zugleich wird angeführt, dass sie eine Kultstatue des Apollon in Ketten gelegt hätten, um ihn von einem Überlaufen zu Alexander abzuhalten.⁴¹⁵ Den Hintergrund für dieses Narrativ mag dabei einerseits die Erfahrung abgegeben haben, dass einige Tyrier ob der langen Belagerung tatsächlich in das makedonische Lager geflüchtet waren, andererseits aber zugleich der Fund einer

⁴¹⁰ Plut. *Alex.* 24,3: τῶν δὲ Τυρίων πολλοῖς κατὰ τοὺς ὕπνους ἔδοξεν ὁ Ἀπόλλων λέγειν ὡς ἄπεισι πρὸς Ἀλέξανδρον οὐ γὰρ ἀρέσκειν αὐτῷ τὰ πρᾶσσόμενα κατὰ τὴν πόλιν.

⁴¹¹ Vgl. Plut. *Alex.* 24,5 – „un simple calembour“, wie Flacelière/Chambry kommentieren (1975: 27).

⁴¹² Vgl. King 2013: 89. Damit steht Plutarchs Schilderung in deutlichem Kontrast zu anderen Ausgestaltungen dieser Episode: Bei Arrian etwa (*an.* 2,18,1), ist dies der einzige Traum, der überhaupt vorkommt und der namentlich mit Aristander in Verbindung steht, der ihn ausgelegt haben soll – und zwar dahingehend, dass Alexander Tyros mit Mühe nehmen würde, so wie Herakles seine Taten habe mit Mühsal bewältigen müssen. Zugleich soll Alexander den Traum in einer Ansprache vor seinen Soldaten angeführt haben – er hatte somit eine persönliche Bedeutung und wurde angeführt, um bei anderen eine bestimmte – in diesem Fall motivierende – Wirkung zu entfalten. Dazu siehe auch Weber 1999b: 1–2. Brenk sieht den Traum als einen Orakel-Traum und betont ansonsten (zu sehr) das Element der „anxiety“ (1975: 342–343).

⁴¹³ Wie Curt. 4,2,2–15 und Arr. *an.* 2,15,6 anmerken, hatte Alexander vor der Belagerung bei den Tyriern darum gebeten, dem tyrischen Herakles zu opfern, was abgewiesen wurde – offensichtlich wollte Alexander eine Belagerungssituation insgesamt vermeiden, konnte aber auf diplomatischem Verhandlungsweg kein Bündnis herbeiführen, wodurch er zu einer schwierigen militärischen Lösung gezwungen wurde. Zu Herakles Melkart in diesem Zusammenhang Hamilton 1969: 62.

⁴¹⁴ Dies stellt eine Variante gegenüber anderen Versionen des Traums bei Curt. 4,3,21–22 und Diod. 17,41,7–8 dar, wo der Traum ‚einem Mann‘ zuteilwird, der ihn anschließend vor einer Versammlung kundtut – woraufhin die Statue Apolls in Ketten gelegt wird. Zum Kontext King 2013: 98–99. Außerdem Hammond, der Kleitarch als Quelle dieses Narrativs sieht (1998: 420).

⁴¹⁵ Vgl. Plut. *Alex.* 24,4. Apollon wird in diesem Zusammenhang als „Alexandrites“, d.h. als Parteilanger Alexanders, bezeichnet.

mit Ketten umfesselten Kultstatue nach der Eroberung der Stadt.⁴¹⁶ Schließlich bietet die Episode mit dem Satyr die zweifelsohne am stärksten symbolisch ausgestaltete Note dieses Dreiklangs aus Träumen.⁴¹⁷

Es ist dementsprechend auch der einzige der drei, in dem ausführlich auf den Deutungsprozess eingegangen wird. Alexander teilte den Traum offensichtlich mit seinen Deutern, die ihn schließlich mit Hilfe einer Aufschlüsselung der semantischen Grundlagen auslegten: ‚satyros‘ wurde dabei zu ‚sa Tyros‘ (Tyros ist dein‘).⁴¹⁸ Wichtig zu betonen ist dabei, dass Plutarch zufolge mehrere Deuter an der Auslegung beteiligt waren, wobei keiner namentlich hervorgehoben wird und die Interpretation als Kollektivleistung erscheint – im gleichen Atemzug macht er außerdem deutlich, dass man immer noch die Quelle besuchen könne, an der Alexander angeblich das Traumgesicht sah.⁴¹⁹ Der spätere Traumdeuter Artemidor verbindet die Deutungsleistung dagegen ausdrücklich mit Aristander und gibt eine Variante des Traums, wonach der Satyr auf dem Schild Alexanders getanzt haben soll.⁴²⁰ Die Episode insgesamt ließ sich jedenfalls in der weiteren Überlieferung mit reichhaltigen Bezügen zu den Göttern ausgestalten und legte erneut nahe, dass der Gang der Ereignisse nachdrücklich von diesen begünstigt wurde – und dass man manchmal nur die Geduld brauchte, um schwierige Herausforderungen zu bestehen. Es galt auf die rechte Zeit zu warten, die durch entsprechende Zeichen angezeigt wurde.

Was im Kontext von Plutarchs Werk hervorzuheben ist, ist sicherlich – auch verglichen mit den angesprochenen Behandlungen der gleichen Episode – die ungemeine Verdichtung des Traumgeschehens. Die Passage legt bei Plutarch nahe, dass wir es mit einem in sich verbundenen Geschehen zu tun haben und dass die Träume in direktem Bezug zueinanderstehen – sie werden im Grunde genommen zu *einem* Ereignis, das für die unterschiedlichen Feldzugsparteien in unterschiedliche Richtungen weist und das zugleich die Unsicherheit versinnbildlicht, mit der beide Seiten konfrontiert waren.

⁴¹⁶ Vgl. King 2013: 97–98. Der genannte Apollon ist vermutlich mit dem Kriegs- und Krankheitsgott Reschef gleichzusetzen. Siehe Thompson 1970: 164–168. Diod. 13,108,4 zufolge ehrte Alexander nach der Eroberung Apollon durch Feste und Opfergaben. Die genannte Statue wird dabei mit einer durch die Karthager 405 aus Gela geplünderten Statue identifiziert, die die Karthager anschließend nach Tyros geschickt hätten. Die Eroberung Tyros' soll mit der Plünderung Gelas zusammengefallen sein, wodurch das Rachemotiv des Feldzugs insgesamt, wenn auch in anderem geographischen Kontext, aufgegriffen wird.

⁴¹⁷ Siehe Plut. *Alex.* 24,5. Brenk bezeichnet ihn als den einzigen „riddle dream“ (1977: 227) im Kontext von Plutarchs Werk, was aber nur mit Blick auf seine Ausdeutung mit Hilfe einer Entschlüsselung der Semantik des Wortes „Satyros“ zutrifft.

⁴¹⁸ Vgl. Dillon 2017: 124–125.

⁴¹⁹ Vgl. Plut. *Alex.* 24,5.

⁴²⁰ Siehe Artem. 4,24,2. Dazu auch King 2013: 99–100. Die Technik der Auslegung wird dabei zuvor namentlich mit Aristander (sowie anderen älteren Deutern) verbunden, von Artemidor aber ablehnend behandelt – Artemidor führt die erfolgreiche Deutung an dieser Stelle eher auf Glück zurück, unterstreicht aber, dass sie Alexander neuen Mut gab (vgl. Artem. 4,23). Dabei muss allerdings offenbleiben, ob ihm diesbezüglich eine Abhandlung – etwa von Aristander selbst – vorlag. Siehe King 2013: 100–101.

Über das Traumgeschehen ließ sich jedenfalls – über die Ebene der militärischen Auseinandersetzung hinaus – ein relationaler Bezug etablieren, der vorführte, wie sehr die Kriegsparteien auch auf der Ebene der religiösen Interpretation versuchten, die Kontrolle über die Situation zu behalten; und inwiefern die in den Träumen auftretenden Götter zugleich doch deutlich machten, dass sie diese nie vollends haben würden.

Der Faktor Zeit,⁴²¹ der bei Plutarch hier so stark verdichtet zur Geltung kommt, sollte dabei im Kontext des Feldzugunternehmens sicher nicht unterschätzt werden, da nach dem Sieg bei Issos der Feldzug die Levante-Küste hinunter zwar strategisch und wirtschaftlich durchaus Sinn machte, aber zugleich lange Monate ins Land gingen, in denen sich der Gegner im persischen Kernland neu aufstellen konnte. Es mag in diesem Zusammenhang auch wichtig erschienen sein, bestimmte Entscheidungen – wie die monatelange Belagerung – zu rechtfertigen, wobei der Verweis auf Träume zu Begründungszwecken ein opportunes Mittel schien.⁴²² Kurz darauf fällt ein weiteres, durch einen Traum untermaltes Ereignis, das bezeichnenderweise nicht auf militärischer Ebene angesiedelt ist, sondern auf einer im weitesten Sinne zivilen, nämlich die Gründung Alexandrias.⁴²³ Dabei ist, zunächst mit Blick auf die Darstellung Plutarchs, darauf hinzuweisen, dass die Erzählung der Gründung unmittelbar auf die eben behandelte Eroberung und teilweise Zerstörung der Städte der Levante Küste und in Gaza folgt. Die Gründung der über viele Jahrhunderte prosperierenden Stadt Alexandria setzt entsprechend einen Kontrapunkt zum Schicksal der anderen genannten Siedlungen, die ihrerseits für lange Zeit das Geschehen in der Region kontrolliert hatten, nun aber an Einfluss verloren. Gleich den beiden von Homer besungenen Gemeinwesen in der sogenannten „Schildbeschreibung“ der *Ilias*⁴²⁴ – einem, das sich im Krieg befindet, und einem, in dem das Leben blüht – markieren diese Passagen in Plutarchs Text sogleich die Achsen, die den Charakter und das Wirken Alexanders versinnbildlichten: Er war unerbittlicher Kriegsherr und ein Schrecken der Städte, aber er war auch deren Gründer und Erneuerer, der das Zusammenleben in den östlichen Regionen des Mittelmeers auf eine zukunftsfruchtige Grundlage stellte.

Bezogen auf die Gründung Alexandrias gibt Plutarch eine alexandrinische Variante der Erzählung wieder, die diese auf Herakleides zurückführen.⁴²⁵ Demnach habe Alexander schon seit geraumer Zeit den Plan verfolgt, in Ägypten eine Stadt zu gründen und seine zuständigen Baumeister hätten dafür bereits einen Landstrich ins Auge gefasst und teils vermessen. Doch bevor es zu weiteren Schritten kam, habe Alexander einen Traum gehabt,⁴²⁶ in dem ihm ein alter, weiser Mann erschien, der zwei Verse aus

421 Generell Nerdahl 2022: 45.

422 Siehe dazu King 2013: 96.

423 Dazu Billaut 2010.

424 Vgl. Hom. *Il.* 18,478–608.

425 Vgl. Plut. *Alex.* 26,2.

426 Welles hält es für möglich, dass der Traum in Zusammenhang mit einer Inkubation im Serapeion von Rhacotis stand (1963: 284). Dagegen Hamilton 1969: 67.

der *Odyssee* rezitierte, in denen von der Insel Pharos die Rede war. Alexander reiste daraufhin nach Pharos und fand an der Nilmündung einen für eine Stadtgründung prädestinierten Landstrich, den er zugleich vermessen ließ. Plutarch fügt dabei einen Sinnspruch hinzu, den er Alexander selbst in den Mund legt und in dem er Homer als den besten „Baumeister“ bezeichnet.⁴²⁷ Der im Traum auftretende Mann wird entsprechend von Alexander – aufgrund des Aussehens und des *Odyssee*-Zitats – als Homer interpretiert.⁴²⁸

Obgleich die im Traum wahrgenommenen Worte keine klare Handlungsanweisung enthalten, ergibt sich aus den zuvor geäußerten Überlegungen zum rechten Ort einer Stadtgründung ein Problemkontext, in dem die noch nicht zu einem Abschluss gekommene Entscheidungsfindung als Wahrnehmungshorizont erscheint, in dem der geschilderte Traum als Zeichen beziehungsweise als ein Hinweis zu verstehen war – zumindest dann, wenn man, wie Alexander, über den entsprechenden Bildungshintergrund verfügte. Dazu passt, dass unmittelbar vorher erzählt wird, dass er eine von Aristoteles edierte Ausgabe der *Ilias*, die er mit sich führte, in ein kostbares Kästchen legte, das man zusammen mit dem Tross des Dareios erbeutet hatte. Homer wird in der Schilderung dabei zugleich zum Lehrmeister Alexanders und die Anklänge an den trojanischen Mythos, die in der Überlieferungstradition so symbolträchtig mit dem Alexanderzug verbunden waren,⁴²⁹ erhalten hier einen deutlich pragmatischeren Anstrich: Von Homer ließ sich auch in anderer Hinsicht lernen, wenn man sich – wie Alexander es tat – von ihm leiten ließ.

Diese Erzählung eignete sich sicherlich hervorragend, um im Nachhinein die Weitsicht Alexanders als Städteplaner zu rühmen. Für die Alexandriner eignete sie sich noch dazu, weil Alexander nicht seinen Bauherren folgte, sondern von Homer den entscheidenden Hinweis erlangt hatte. Dies ließ diese Gründung vor allen anderen herausragen und führte ihre Existenz auf eine im Traum erhaltene Eingebung zurück, die ihr Schicksal als besonders begünstigt darstellte. Wir haben es an dieser Stelle entsprechend nicht allein mit einer auf die Selbstdarstellung Alexanders bezogenen Anekdote zu tun, die den Herrscher als weitsichtigen zivilen Planer inszeniert, sondern auch mit einem Ausdruck der antiken Städtekonkurrenz und einer intentionalen Geschichte, die in ihrem Bezug auf einen Traum keineswegs singulär ist.⁴³⁰

427 Plut. *Alex.* 26,4–5 (ἀρχιτέκτων) mit Hom. *Od.* 4,354–355; vgl. Flacelière/Chambry 1975: 235.

428 Vgl. Timotin 2021: 21 sowie Dodson 2009: 109–110.

429 Dies hat eindrücklich Gehrke 1996 herausgearbeitet.

430 Gerade im Kontext der Überlieferung zu Alexander findet sich etwa mit Smyrna ein vergleichbares Beispiel, das in der Kaiserzeit die Stadtgründung auf Alexander zurückführte, die ihm in einem Traum unter einer Platane durch die Nemesis-Göttinnen aufgetragen worden sein soll (siehe Paus. 7,51–2). Obgleich wir dafür keine Parallelüberlieferung haben, zeigt die Tatsache, dass diese Szene um 147 n. Chr. auf einer Bronzemünze erscheint, die auf dem Avers Marc Aurel als Caesar darstellt, dass derartige Erzählungen akzeptiert wurden und dass man Träumen in diesem Kontext eine wichtige legitimierende Bedeutung zuwies. Vgl. dazu Weber 2015: 10–11.

Die Wohltaten, die Alexander aus Plutarchs Sicht ganzen Völkern sowie seinen engsten Vertrauten erwies, werden besonders in der zweiten Hälfte der Biographie ebenso thematisiert wie seine charakterlichen Schwächen und Verfehlungen. In beiden Kontexten bezieht Plutarch dabei Träume mit ein, die in der weiteren Überlieferungsgeschichte vor allem mit der Gruppe seiner Gefährten in Zusammenhang stehen und die in der Diadochenzeit möglicherweise weitererzählt oder erfunden wurden.⁴³¹ Plutarch bezieht sich insbesondere auf das umfangreiche Briefcorpus, das in der Alexander-Tradition mit dem König verbunden war und der seine weitreichenden Verbindungen zu unterschiedlichen Personen illustrieren sollte.⁴³² Für Plutarch manifestierte sich in diesen Briefen die Fürsorge, die Alexander auch dann gegenüber Vertrauten an den Tag legte, wenn er weit entfernt im Feld stand, und die vor allem zeigte, dass er mit anderen keineswegs rücksichtslos umging – ein Vorwurf, den Plutarch mit Klagen seiner Gefährten verbindet, die den scheinbar nicht enden wollenden Feldzug, der sie auch nach dem Sieg über den Großkönig weit in den Osten des ehemaligen Perserreiches führte, kritisierten.⁴³³

In diesem Zusammenhang geht Plutarch auf einen Traum Alexanders ein, den er hatte, als einer seiner wichtigsten Feldherren, Krateros, erkrankte.⁴³⁴ Plutarch beschreibt dabei den Trauminhalt nicht, sondern führt lediglich an, dass er anschließend ein Opfer für Krateros brachte und ihn anwies, dies ebenfalls zu tun. Anschließend habe Alexander außerdem einen Brief an den behandelnden Arzt, Pausanias, geschrieben, und ihm zu einer neuen Behandlungsmethode geraten. Dabei wird allerdings nichts darüber gesagt, ob Alexander im Traum diesbezüglich Anweisungen erhielt. Aufschlussreich ist immerhin, dass die Heilung des Krateros direkt mit der Person des Königs in Verbindung gebracht wird.⁴³⁵ Plutarch mag den Traum exemplarisch in seine Darstellung eingebunden haben, um die Sorgen zu verdeutlichen, die der König angesichts des Zustands seines Freundes hatte – und die sich nicht zuletzt im Traumgeschehen manifestierte. Dass Alexander dem Traum aber eine persönliche Bedeutung beimaß, die ein anschließendes, kultisches Handeln verlangte, wird ebenso offensichtlich, was zugleich nahelegt, dass Plutarch die kurze Anekdote nicht so verstanden wissen will, dass es hier um eine bloße Reflexion des Innenlebens seines Protagonisten

⁴³¹ Zu letzterem Aspekt vgl. Taeger 1957: 187–188 mit Anm. 34.

⁴³² Vgl. Plut. *Alex.* 39.

⁴³³ Siehe Plut. *Alex.* 41,1.

⁴³⁴ Plut. *Alex.* 41,3–4. Plutarch ist die einzige Quelle für diesen Traum. Siehe dazu Weber, der auch auf die geringe Bedeutung hinweist, die dem Traum in der Forschungsdiskussion beigemessen wurde (2000: 368).

⁴³⁵ Eine andere Tradition, die Alexander explizit als Heiler inszeniert und die auch einen Heiltrium beinhaltet – nämlich die Behandlung seines Gefährten Ptolemaios, der von einem Giftpfeil getroffen war, auf Grundlage eines von Alexander empfangenen Traumbilds, das ihm das nötige Heilkraut anzeigte (Diod. 17,103,3–8; Strab. 15,2,7,23; Cic. *div.* 2,135; Curt. 9,8,20–27; Iust. 12,10,2–3) fehlt bezeichnenderweise bei Plutarch, was insofern nicht überrascht, als er solches Material kaum, wie bereits oben diskutiert, in sein Werk integrierte. Vgl. außerdem Weber 1999b: 11 mit FN 38 und 2000: 369 sowie Hughes 1984: 185–188 und Hammond 1998: 421–422.

ging.⁴³⁶ Vielmehr steht wiederum der Bezug zu den Göttern im Vordergrund, wobei sich die Fürsorgepflicht Alexanders auf unterschiedlichen Ebenen zeigt, die sowohl die Götter als auch die Gefährten beständig im Blick behielt.

Allerdings ist damit, wie schon angedeutet, nur eine Seite der Medaille angesprochen, denn Plutarch geht ebenso sehr auf die Verfehlungen Alexanders ein, die sich mit weiterem Fortschreiten des Feldzugs offenbaren. Dabei ist zu differenzieren zwischen dem moralischen Fehlverhalten, das Plutarch diskutiert und der Kritik, der Alexander von Seiten seiner Gefährten ausgesetzt war, die einerseits seinen zunehmend an lokale Bräuche und Trachten angepassten Lebensstil anprangerten, andererseits aber auch strategische Entscheidungen in Frage stellten.⁴³⁷ Plutarch zeigt insgesamt, wie sehr Alexander versuchte, zwischen den verschiedenen Gruppen seines nunmehr vergrößerten Hofstaats und Herrschaftsbereichs einen Ausgleich herbeizuführen und wie sehr ihn dies zugleich in Konflikte brachte, die zumindest zum Teil gewaltvoll gelöst wurden. Zwar spricht Plutarch dabei offen die despotischen Züge im Verhalten Alexanders an, die ihn in Gegensatz zu seiner griechischen und philosophischen Bildung und ihren Werten brachten – und um die sich am Hof selbst eine Debatte entzündete, in der die sogenannte Proskynese, eine fußfällige Geste der Ehrerbietung vor dem König, die Alexander zusammen mit dem persischen Hofzeremoniell für alle Gruppen verbindlich einführen möchte, eine zentrale Rolle spielte.⁴³⁸ Dass Alexander auch nicht davor zurückschreckte, alte Weggefährten entfernen zu lassen, wenn sie sich seinen Plänen widersetzen oder aber nicht mehr in das neue Herrschaftsgefüge passten, sieht Plutarch sicherlich kritisch, ergreift in einem Fall aber die Seite Alexanders, wobei er übermenschliche Kräfte am Werk sieht. Gemeint ist der Tod des Kleitos, eines seiner Leibwächter, den Alexander bei einem Festmahl erschlägt.⁴³⁹

Wie Plutarch die Episode einleitet, habe Kleitos angesichts der gegenwärtigen Situation am Hof Wut empfunden und sich der Trunkenheit ergeben, die seinen „bösen Dämon“⁴⁴⁰ anstachelten und diesem freie Hand ließen. Geblendet durch Leidenschaft sowie Disziplinlosigkeit wurde Kleitos anfällig für niedere Impulse, die sein Verhalten und seine Worte so veränderten, dass die Lage eskalierte. Plutarch sieht dabei zweifellos höhere Mächte am Werk, denn, wie er ausführt, habe sich der Konflikt bereits Tage zuvor angedeutet, als Kleitos ein gerade angerichtetes Opfer verließ, ohne es zu

⁴³⁶ Vgl. Harrison 2013: 102.

⁴³⁷ Siehe etwa die Schilderung des Feldzugs im Osten des Perserreichs, wo Plutarch auf einen Brief Alexanders an Antipater eingeht, in dem er ausführt, wie er seine Truppen in Hyrkanien unter anderem mit dem Argument zum Weitermarsch aufforderte, indem er sagte, dass die bisher erreichten Erfolge wie ein „Traumbild“ (ἐνὶπνιον) wirkten, das aber schnell seine Wirkung verlieren würde, wenn sie nämlich gleich wieder aus Asien abzögen und den asiatischen Völkerschaften so die Möglichkeit zu einem Gegenschlag ließen. Plut. *Alex.* 47,1.

⁴³⁸ Vgl. Wiemer 2005: 136–140.

⁴³⁹ Dazu auch Arr. *an.* 4,8,1–9; Curt. 8,1,20–22; Iust. 12,6,1–16. Allgemein Hamilton 1969: 139–140.

⁴⁴⁰ Plut. *Alex.* 50,1: τῷ Κλείτου δαίμονι. Diese Übersetzung ist aber selbst eine Interpretation der Szene. Dazu Brenk 1977: 199.

beenden, woraufhin ihm die Schlachttiere folgten.⁴⁴¹ Als Alexander davon erfuhr, habe er die Seher Aristander und Aristomenes konsultiert und wegen des als ungut deklarierten Zeichens ein Sühnopfer für Kleitos angeordnet. Alexander habe nämlich „zwei Tage zuvor selbst einen Traum gehabt“, der den negativen Charakter des Vorzeichens unterstrich: „Er sah Kleitos in schwarzen Gewändern mit den Söhnen des Parmenion zusammensitzen, die doch alle schon tot waren.“⁴⁴² Plutarch gibt keine weitere Erklärung zu dem Traumbild, sondern geht sofort zur Beschreibung des Gastmahls über, bei dem Alexander Kleitos erschlug. Der Effekt, der sich beim Rezipienten einstellt, ist der Eindruck, dass die Toten gewissermaßen dem Symposion beiwohnen, wodurch zugleich der antizipierende Charakter des Traums unterstrichen wird.⁴⁴³ Die schwarzen Gewänder mögen implizit auf die Trauer hinweisen, die Kleitos ob der verlorenen Gefährten, die Alexander zusammen mit Parmenion beseitigen ließ,⁴⁴⁴ empfunden haben mag; der Gesamtkontext, dass Kleitos im Gefolge der bereits Gestorbenen sitzt, weist in Verbindung mit dem unvollendeten Opfer jedoch deutlich auf seinen eigenen, bevorstehenden Tod hin. Unklar ist dabei freilich, ob Kleitos selbst von den ungünstigen Vorzeichen wusste. Plutarch fokussiert das Wissen über diese auch deshalb auf Alexander, um zum einen wiederum die Fürsorge zu illustrieren, die der König vor den Göttern für seine Gefährten zum Ausdruck brachte, und um ihn zum anderen von der alleinigen Verantwortung für den Tod des Kleitos freizusprechen. Zwar wird keineswegs Alexanders Rücksichtslosigkeit übergangen,⁴⁴⁵ die mit der Tötung ehemaliger Weggefährten einherging, der deutliche Verweis auf den *daimon* des Kleitos weist jedoch zugleich in eine Richtung, die nahelegte, dass aus Sicht Plutarchs die Akteure nicht immer die uneingeschränkte Handlungsmacht innehatten.

Dass Kleitos' Tod ein wichtiges Ereignis markierte, das innerhalb der Hofgesellschaft Alexanders zu Erklärungen herausforderte, wird von Plutarch in den folgenden Passagen ausgearbeitet, wobei er noch einmal auf den Traum im Vorfeld der Tötung eingeht: Alexander zog sich nach der Tat in seine Gemächer zurück, wo er getrauert haben soll und sich von niemandem trösten ließ. Einzig Aristander, der ihn an den Traum erinnerte und an die damit verbundene Vorhersehung, soll Alexander beruhigt haben.⁴⁴⁶ Der Traum bildet damit bei Plutarch den interpretatorischen Rahmen der Episode, die für Alexander das Vergehen zwar nicht ungeschehen machen konnte, aber

441 Vgl. Plut. *Alex.* 50,2. Zum Kontext generell Hammond 1993: 89–94.

442 Plut. *Alex.* 50,3: (...) καὶ γὰρ αὐτὸς ἡμέρᾳ τρίτῃ κατὰ τοὺς ὕπνους ἰδεῖν ὄψιν ἄτοπον δόξαι γὰρ αὐτῷ τὸν Κλεῖτον μετὰ τῶν Παρμενίωνος υἱῶν ἐν μέλασιν ἱματίοις καθέζεσθαι, τεθνηκότων ἀπάντων.

443 Brenk schreibt von einer „surrealistic quality“ des Traums, erwähnt aber fälschlicherweise, dass Kleitos' Söhne in dem Traum vorkommen (1977: 218–219; korrekt ist Brenk 1975: 340).

444 Zum Kontext Wiemer 2005: 135–136.

445 Zu Alexanders Verhalten während des Symposion siehe auch Hamilton 1969: 60. Harrissons Einschätzung, dass die Passage hauptsächlich dazu da wäre, um Alexander als gewaltsamen Mann zu charakterisieren, kann ich nicht teilen (2013: 104).

446 Siehe Plut. *Alex.* 51–52.

zweifellos eine entlastende Wirkung hatte.⁴⁴⁷ Der Traum mag im Kontext der Situation auch genau zu dem Zweck der Entlastung des Königs gezielt in Umlauf gebracht worden sein, wobei die Historizität wie so häufig unklar ist.⁴⁴⁸ Plutarchs Text, der als einziger diesen Traum berichtet,⁴⁴⁹ zeigt jedoch, dass derartige Mechanismen in der Begründung von Taten des Herrschers durchaus üblich waren und noch lange nach den Ereignissen diskutiert wurden. Bei Plutarch schließt sich ein Deutungskonflikt an, der dann zwar keine Vorzeichen behandelt, aber die ethische Frage aufwirft, inwiefern ein Herrscher für seine Taten zur Rechenschaft gezogen werden kann und welchen rechtlich-moralischen Maßstäben er sich eigentlich unterwerfen muss. Namentlich sind mit dieser Debatte Anaxarchos von Abdera und Kallisthenes verbunden, der sich ab diesem Zeitpunkt zunehmend von Alexander entfremdete und (im Kontext einer rhetorischen Übung) Kritik am Feldzug der Makedonen äußerte.⁴⁵⁰ Dass Anaxarchos mit seinem Argument, dass ein Herrscher nicht normalen Rechtsmaßstäben unterworfen ist, sondern über den Gesetzen steht, weil er gewissermaßen selbst das Gesetz ist, bei Alexander Gehör findet, wertet Plutarch als eine weitere Wende im Herrschaftsverständnis des Königs, der nun deutlich despotischere Züge trägt.⁴⁵¹

Dabei kommt es auch zu einer Wende in Bezug auf die Vorzeichen, da wir nun einerseits von keinen Deutungsprozessen mehr erfahren – Zeichen also nicht mehr der Gegenstand rationaler Debatten werden – und weil wir nun andererseits von keinen herausgehobenen Deutern wie Aristander mehr lesen,⁴⁵² sondern von einer kollektiven, wie es scheint, bunt zusammengewürfelten Masse, die Alexanders Tendenz, sich nun von irrationalen und ‚abergläubischen‘ Empfindungen leiten zu lassen,⁴⁵³ verstärken: „Nachdem Alexander nun einmal den göttlichen Dingen gegenüber schwach, schreckhaft und ängstlich geworden war, war keine ungewohnte und seltsame Erscheinung so geringfügig, dass er sie nicht als Anzeichen und Vorbedeutung nahm, sondern das Königsschloß war voll von Leuten, die opferten, Reiningungszeremonien vollzogen, weissagten und Alexander mit albernen Ängsten erfüllten.“⁴⁵⁴ Nur kurz vor dem Tod Alexanders findet sich ein Hinweis, dass noch einmal eine Form der

447 Vgl. auch King, die allerdings nicht ganz überzeugend folgert, dass Aristander die Bedeutung des Traums erst im Nachhinein auslegen konnte (2013: 104).

448 Vgl. Weber 1999b: 12 und Hughes 1984: 183–186. Die Umstände werden auch von King diskutiert (2013: 105–106). Wie Harrison richtig anmerkt, gelingt diese Entlastung aber nur bedingt, zumal die Passage mit dem Verweis auf die von Alexander beseitigten Gefährten die Skrupellosigkeit des Königs unterstreicht (2013: 104–105).

449 Vgl. zu anderen Ausgestaltungen derselben Episode Hamilton 1969: 139–142.

450 Vgl. Plut. *Alex.* 52,3–55.

451 King sieht die Kleitos-Episode ebenfalls als einen klaren Wendepunkt in der Darstellung der Herrschaft Alexanders (2013: 108).

452 Dazu auch King 2013: 107.

453 Siehe Hamilton zum Begriff „deisidaimonia“ in diesem Kontext (1969: 207–208).

454 Plut. *Alex.* 75,1: ὁ δ' οὖν Ἀλέξανδρος ὡς ἐνέδωκε τότε πρὸς τὰ θεῖα ταραχῶδης γενόμενος καὶ περίφοβος τὴν διάνοιαν, οὐδὲν ἦν μικρὸν οὕτως τῶν ἀήθων καὶ ἀτόπων ὃ μὴ τέρας ἐποιεῖτο καὶ σημεῖον ἀλλὰ θυομένων καὶ καθαιρόντων καὶ μαντευόντων μεστὸν ἦν τὸ βασίλειον.

Traumdivination bemüht wurde – wohl um den rechten Ort für sein Sterben zu finden.⁴⁵⁵ Die Vorzeichen, die im Kontext der letzten Regierungsjahre Alexanders und seines bevorstehenden Endes beschrieben werden, verstärken auch hinsichtlich ihrer kulturellen Ausdeutung eher die Unsicherheit am Hof, zumal nun neben die traditionelle Form der griechisch-makedonischen Mantik babylonische und östliche Elemente treten.⁴⁵⁶ Plutarch führt seinen Rezipienten hier eine Hofgesellschaft vor Augen, die sich ob ihrer neu zusammengesetzten Gestalt erst finden musste und von der sich Alexander aufgrund seiner zunehmenden autokratischen Herrschaft entfremdet hatte. Sowohl Berater als auch Deuter, die mit Alexander fast auf Augenhöhe diskutieren und Ratschläge geben konnten, finden sich zumindest kaum noch.⁴⁵⁷

Die Frage, ob Alexander sich auch in seinem Selbstverständnis geändert hatte und nun überzeugt war, Sohn eines Gottes zu sein, wird von Plutarch kurz aufgeworfen, aber nicht vollends beantwortet. Für den Autor bestand in diesem Punkt jedenfalls kein Zweifel: Alexander war Sohn Philipps, sein Leben und Feldzug waren von den Göttern in hohem Maße begünstigt. Die Träume waren für Plutarch wiederholt Ausweis dafür und boten offensichtlich das geeignete Medium, um diesen gottgewollten Weg sowie Erfolg zu untermalen. Dabei spielte sicher die Überlieferung zum Alexanderzug eine wichtige Rolle; genauso hervorzuheben ist allerdings, dass Plutarch wie in keiner anderen Lebensbeschreibung diesen göttlichen Bezug der Träume herausarbeitet, was sicher viel über die Art und Weise aussagt, wie er Alexander wahrnahm. Zugleich berührte er damit – wie auch in der Frage nach der Art und Ausgestaltung der Alleinherrschaft – aktuelle Debatten und Phänomene seiner eigenen Zeit.

3.4.2 Die Nachfolger

Wie Mossman gezeigt hat, sind Plutarchs Darstellung des Lebens Alexanders und seiner Nachfolger, der sogenannten Diadochen, durch wichtige intertextuelle Leit motive und Bezüge verbunden⁴⁵⁸ – einschließlich einiger Traumpassagen, in denen Alexander selbst auftritt. Pelling zufolge suggeriert dieser „recurrent pattern of dreams“ einen umfassenden historischen Gesamtkontext, innerhalb dessen der Komplex der bedeutungsvollen Träume „a theme of historical momentum“ etabliert, der den Anteil übernatürlicher Kräfte am Ereignisgeschehen aufzeigt, die über die individuelle

455 Python und Seleukos sollen dabei in den Sarapistempel zu Babylon gesandt worden zu sein, um diesbezüglich die Gottheit – wohl in Form der Inkubation – zu befragen. Vgl. dazu Weber 1999b: 12 und Harris 2009: 160. Ausführlich außerdem Hamilton zur Verbindung Alexanders mit Sarapis (1969: 212–213).

456 Siehe Plut. *Alex.* 73–74.

457 Zu den anderen namentlich genannten Sehern Kleomantis und Demophon (Curt. 9,4,27–29 und Diod. 17,98,3–5), der nach Arrian Ptolemaios zum Serapis Tempel begleitete (*an.* 7,62,2), Flower 2008: 180–181.

458 Siehe Mossman 1992. Vgl. auch die Bemerkung in Brenk 1977: 231.

Handlungsmacht der jeweiligen Protagonisten hinausweisen.⁴⁵⁹ Die Darstellung bleibt dabei freilich an die Charaktere der entsprechenden historischen Persönlichkeiten zurückgebunden⁴⁶⁰ und es wird zu prüfen sein, wie die individuellen Aspekte des Traumgeschehens und deren soziale Einbettung in den hellenistischen Biographien Plutarchs nach Alexander aufeinander bezogen sind und ob damit wirklich ein übergreifendes Geschichtsbild verknüpft ist. Denn dass zumindest einige hellenistische Dynasten sowie Dynastien der Traumdivination durchaus eine Bedeutung zumaßen und wir jenseits späterer literarischer Ausgestaltungen im Sinne einer Geschichtsdeutung oder Charakterzeichnung von einem sozialen Alltagsphänomen ausgehen müssen,⁴⁶¹ dies legt – wie es zu zeigen gilt – auch Plutarch selbst nahe. Zusätzlich müssen wir weiterhin in Rechnung stellen, dass Träume gezielt im Sinne der politischen Selbstrepräsentation in Umlauf gebracht werden konnten.⁴⁶² Gerade die oben angesprochene Anbindung an Alexander konnte – zumindest symbolisch – in der Weise erfolgen, dass man vorgab, über das Medium Traum mit ihm verbunden und dadurch besonders legitimiert zu sein.⁴⁶³

Doch selbst wenn man etwa über den Besitz des Leichnams Alexanders, wie im Falle der Ptolemäer, eine besondere Verbindung zu dem großen Feldherrn etablieren konnte, finden wir in der Überlieferung Hinweise auf die Rolle, die Träume für bestimmte Aspekte der Traditionsbildung spielen konnten. Eine dezidiert aitiologische Funktion eines Traumnarrativs ist für den Dynastiegründer Ptolemaios überliefert, der – wie oben angemerkt – gemäß einer Quellentradition von Alexander geheilt worden sein soll,⁴⁶⁴ der aber zugleich im Kontext der Etablierung des neuen Sarapis-Kultes einen bedeutungsvollen Traum gehabt haben soll.⁴⁶⁵ Plutarch gibt eine ausführliche Variante des entsprechenden Traumbildes und seiner Auslegung im Kontext der mythologischen Abhandlung *De Isis et Osiris*, die zugleich eine umfassende Darstellung der ägyptischen Religion ist.⁴⁶⁶ Wie Plutarch erzählt, sei Ptolemaios im Traum der Koloss des Pluton von Sinope erschienen, der ihn anwies, ihn nach Alexandria zu bringen.⁴⁶⁷ Da Ptolemaios dieses Traumgesicht unklar war, zumal er diese Götterstatue noch nie

⁴⁵⁹ Pelling 2010a: 328–329.

⁴⁶⁰ Dies betont v. a. Romero-González, der allerdings den politischen Kontext der Träume weitestgehend außer Acht lässt (2019b: 161–162).

⁴⁶¹ Zu den Ptolemäern siehe Weber 1998: 22–23 sowie 26–30.

⁴⁶² Zur selbstrepräsentativen Anbindung an Alexander unter den Nachfolgern siehe auch Mittag 2023: 65–66 mit 163–164.

⁴⁶³ Dies war besonders dann der Fall, wenn man nicht den Leichnam Alexanders besaß. Vgl. Weber 1999b: 13–14. Für eine generelle Diskussion der Erinnerung an Alexander in den Viten der Nachfolger Asirvatham 2018b.

⁴⁶⁴ Siehe Kap. 3.4.1.

⁴⁶⁵ Die Begebenheit ist u. a. bei Tac. *hist.* 4,83–84 beschrieben. Huss diskutiert die komplexe Frage der zugrundeliegenden Quellen (1994: 58–68).

⁴⁶⁶ Zum mythologischen Gehalt des Textes siehe Hardie 1992. Die kultischen Zusammenhänge werden besprochen in Richter 2001.

⁴⁶⁷ Vgl. Plut. *Is.* 361F.

zuvor gesehen hatte, besprach er es mit seinen Gefährten, in deren Umfeld sich jemand fand, der vorgab, die Statue, wie sie Ptolemaios beschrieb, tatsächlich in Sinope gesehen zu haben. Nachdem sie heimlich von zwei Gefolgsleuten des Ptolemaios nach Ägypten an seinen Hof gebracht wurde, bestimmten zwei Seher, Timotheus und Manetho, dass es sich um eine Darstellung des Pluton handelte. Da er aber nicht unter diesem Namen nach Alexandria gebracht worden war, sollte er gleich den dort gebräuchlichen Namen für Pluton, nämlich Sarapis erhalten.⁴⁶⁸ Wie Weber deutlich macht, ist hinter diesem Narrativ „die Absicht erkennbar (...), der unmittelbaren Abkunft des Gottes aus Ägypten ein griechisches Aussehen zu verleihen.“⁴⁶⁹

Zugleich wird deutlich, dass dieser Transfer ein Unternehmen war, das mit einer ganzen Gruppe im Umfeld des Ptolemaios in Verbindung stand; dieser nahm dabei aber natürlich – insbesondere durch den ihm zuteil gewordenen Orakeltraum – einen besonderen Status ein, insofern als ihm die Kultgründung durch die Gottheit selbst angezeigt worden war. Dabei haben wir es im Grunde mit einem doppelten Auslegungsprozess zu tun, denn auf die Klärung, dass sich in Sinope tatsächlich eine Statue befand, die Ptolemaios im Traum gesehen hatte, folgt die Bestimmung dieser Statue und der durch sie personifizierten Gottheit. Während das Muster derartiger aitiologischer Traditionsbildungen – gerade für den kultischen Bereich – durchaus bekannt ist und sicher einen intentionalen Charakter aufweist, gibt es aus Ägypten dokumentarische Zeugnisse, die die enge Verbindung zwischen dem griechischen beziehungsweise ägyptischen Sarapis und Träumen belegen.⁴⁷⁰

Jedenfalls verbirgt sich hinter der funktionalen Zuschreibung mit Blick auf die Traumnarrative ein lebensweltlicher Kontext, der keineswegs unterschätzt werden sollte und den auch die jeweiligen Herrscher im Blick behalten mussten, schon alleine deshalb, weil die erfolgreiche Kommunikation mit den Göttern immer wieder der Bestätigung bedurfte.⁴⁷¹ Dass diese auch scheitern konnte, wusste Plutarch – wiederum mit Blick auf die Ptolemäer – zu belegen: So habe Ptolemaios IV. Philopator nach seinem Sieg über Antiochos III. bei Raphia 217 v. Chr. den Göttern unter anderem vier Elefanten geopfert.⁴⁷² In der Nacht habe er dann aber einen Traum gehabt, in dem ihm die Gottheit durch böse Blicke zu verstehen gab, dass sie mit dem Opfer nicht einverstanden war – es wird zwar keine Deutung beigegeben, aber der Hinweis auf den Versuch einer Versöhnung durch die Stiftung eherner Elefantenstatuen durch Ptolemaios, macht überdeutlich, dass Träume auch ein Medium sein konnten, in dem sich Kritik am

⁴⁶⁸ Vgl. Plut. *Is.* 361F–362B.

⁴⁶⁹ Weber 1999b: 18.

⁴⁷⁰ Aufgearbeitet sind diese bei Weber 1998: 27–37.

⁴⁷¹ Vgl. Weber 1998: 36–37.

⁴⁷² Siehe Plut. *De soll. an.* 973C. Durán Mañas hebt hervor, dass das Opfer der Elefanten gerade mit Blick auf die ägyptischen Untertanen und Rezipientengruppen problematisch gewesen sein mochte – ob dies aber als Ausdruck eines verstärkten ‚Aberglaubens‘ in ptolemäischer Zeit gelesen werden sollte, wie Durán Mañas es in derselben Passage tut, ist äußerst zweifelhaft (2010: 122).

Handeln eines Herrschers manifestierte.⁴⁷³ Auch deshalb war es wichtig, nach Möglichkeit die Deutungshoheit darüber zu behalten.

3.4.2.1 Eumenes

Die Notwendigkeit, sich an Alexander anzubinden sowie auf dessen Sieghaftigkeit zu rekurrieren, um eigene Unternehmungen und Ambitionen innerhalb des Kräftemesens um dessen Nachfolge zu legitimieren, sind für die Zeit der Diadochen hinreichend dokumentiert. Dies fällt nicht zuletzt dann besonders ins Auge, wenn wir es, wie im Fall von Eumenes von Kardia, mit Akteuren zu tun haben, die zwar im Umfeld Alexanders tätig waren,⁴⁷⁴ sonst aber keine persönliche Verbindung zu der Argeadendynastie aufweisen konnten. Für Eumenes kam die besondere Situation hinzu, dass er selbst Grieche und eben kein Makedone war.⁴⁷⁵ Als er sich 322/321 v. Chr. auf die Seite des Perdikkas schlug und von ihm den Befehl über die Truppen in Armenien und Kappadokien erhielt, sah er sich mit einigen der fähigsten sowie bei den Makedonen beliebtesten Gefährten Alexanders, allen voran mit Krateros, konfrontiert.⁴⁷⁶ Eumenes, der bei Plutarch als überaus weitsichtiger und gewiefter Taktiker erscheint,⁴⁷⁷ habe

473 Ein weiteres, mit den Ptolemäern verbundenes Beispiel einer solchen, wenn auch nur implizit greifbaren Kritik findet sich in der im vorherigen Kapitel im Kontext der *Moralia* behandelten Passage aus *De sera* 555B: Darin ist ein Traum der Freunde des Ptolemaios Keraunos wiedergegeben, die geträumt haben sollen, dass dieser von Seleukos vor ein Gericht aus Wölfen und Geiern gerufen worden sein soll, wo er eine Menge Fleisch an seine Feinde verteilt habe. Das düstere Traumbild weist auf die Tötung des Seleukos Nikator durch Ptolemaios hin und mag im übertragenen Sinne zugleich eine Wertung des grausamen Verhaltens des Ptolemaios beinhaltet haben, die nicht zuletzt dadurch unterstrichen wird, dass der Traum mehreren Leuten zuteilgeworden sein soll, die als Helfer des Ptolemaios – wie der Kontext der Stelle nahelegt – von der Schuld an ihrem Mitwirken bis in den Tod verfolgt wurden. Dazu Ogden 2017: 267. Siehe Romero-González zur Tiersymbolik des Traums (2021: 52), außerdem Kap. 2.3.1.

474 Eumenes war zunächst Leiter der königlichen Kanzlei Alexanders. Wie Anson in seiner Biographie Eumenes' gleich am Anfang festhält: „Eumenes was a remarkable figure even by the standards of this very remarkable age. He was a royal secretary turned successful general and a Cardian Greek in a period dominated by native-born Macedonians“ (2015: 1). Eumenes wurde in der Überlieferung insgesamt wohlwollend charakterisiert, auch weil er der Familie Alexanders nach dessen Tod loyal blieb (Diod. 18,53,7, Nep. *Eum.* 3,14); die wohlwollende Porträtierung geht hauptsächlich auf seinen Landsmann Hieronymos von Kardia zurück, auf den sich wohl auch Plutarch hauptsächlich bezog. Vgl. Anson 2015: 4–40. Wörtlich wird nur Duris von Samos zitiert – zu den Quellen Flacelière/Chambry 1973: 49–50.

475 Siehe Plut. *Eum.* 3,1 der die Neutralität hervorhebt, die Eumenes genau aus diesem Grund nach dem Tod Alexanders an den Tag legte, obschon er innerlich durchaus Position bezog und auch seine eigenen Interessen verfolgte. Für die Belange seiner Heimatstadt Kardia hatte er persönlich bei Alexander geworben.

476 Plutarch hebt dabei nicht zuletzt hervor, dass sich Krateros bei Alexander wiederholt für die Sache der Makedonen eingesetzt und gegen die Übernahme des persischen Hoflebens ausgesprochen habe, was ihm große Sympathien bei den makedonischen Truppen eingebracht hätte. Siehe Plut. *Eum.* 6,2.

477 Dies wird u. a. von Romero-González hervorgehoben (2019b: 158–159).

auch deswegen seine Truppen weitestgehend in Unklarem gelassen, gegen wen sie in Feld zogen.⁴⁷⁸ Vor dem Aufbruch zur Schlacht berichtet Plutarch nun einen Traum, der Eumenes zuteilgeworden sein soll, als er nochmals einschlief:

Ihm war, er sähe Alexander sich zum Kampf gegeneinander rüsten, einen jeden an der Spitze einer Phalanx. Dem einen eilte Athena, dem anderen Demeter zu Hilfe. Es kam zu einem heftigen Kampf, es unterlag die Phalanx der Athena, und dem Sieger flocht Demeter einen Kranz aus Kornähren. Sogleich deutete sich Eumenes den Traum zu seinen Gunsten, da er um ein fruchtbares Land kämpfte, das damals gerade eine reiche Ernte auf dem Halm trug; denn es war weit und breit besät und bot mit seinen wogenden Feldern einen friedensmäßigen Anblick. Noch mehr fühlte er sich in seinem Mut bestärkt, als er erfuhr, dass die Losung der Feinde ‚Athena und Alexander‘ lautete. Er gab daher seinerseits die Losung ‚Demter und Alexander‘ aus und befahl, dass alle sich selbst und ihre Waffen mit Ähren bekränzen sollten.⁴⁷⁹

Unter den im Feldzugskontext vorkommenden Träumen sticht dieser insofern hervor, als explizit erwähnt wird, dass Eumenes den Traum zunächst für sich selbst deutete – ihn wohl auch nicht mit seinen Offizieren oder Soldaten teilte. Plutarch geht es hauptsächlich darum, das berechnende Taktieren des Eumenes hervorzuheben, der zwar selbst gut über die Schritte der Feinde unterrichtet war und der auch selbst einen klaren Plan verfolgte,⁴⁸⁰ sein Umfeld aber diesbezüglich weitestgehend im Unklaren beließ.

Der Traum dient narratologisch dazu, dieses Kalkül zu untermalen und verdeutlicht zugleich, wie Eumenes auch symbolisch verdichtete Zeichen in seinem eigenen Sinn interpretierte. Dass die Traumsymbolik zumindest an dieser Stelle nicht mit Hilfe des Traumdeutungsschlüssels Artemidors interpretiert werden kann, darauf hat etwa Weber hingewiesen. Vielmehr „handelt es sich um eine spontane Übertragung der geträumten Szenerie auf die aktuelle Situation durch Eumenes selbst, die *ihm* zumindest richtig erschien.“⁴⁸¹ Dass man im Vorfeld von Schlachten eine besondere Sensibilität für Zeichen aller Art hatte und auch Träumen eine besondere Bedeutung beimaß, auch was, wie in diesem Fall, die Losungen der Kriegsparteien anging,⁴⁸² wurde im Kontext

⁴⁷⁸ Vgl. Plut. *Eum.* 6,4. Zum Kontext Romm 2016: 176–184.

⁴⁷⁹ Plut. *Eum.* 6,5–6: ἐδόκει γὰρ ὁρᾶν Ἀλεξάνδρους δύο παρασκευαζομένους ἀλλήλοις μάχεσθαι, μιᾶς ἐκάτερον ἡγούμενον φάλαγγος· εἶτα τῷ μὲν τὴν Ἀθηνᾶν, τῷ δὲ τὴν Δήμητραν βοηθοῦσαν ἐλθεῖν, γενομένου δὲ ἀγῶνος ἰσχυροῦ κρατηθῆναι τὸν μετὰ τῆς Ἀθηνᾶς, τῷ δὲ νικῶντι σταχύων δρεπομένην τὴν Δήμητραν συμπλέκειν στέφανον. αὐτόθεν μὲν οὖν τὴν ὄψιν εἰκάζεν εἶναι πρὸς αὐτοῦ, μαχομένου περὶ γῆς ἀρίστης καὶ τότε πολλὴν καὶ καλὴν ἐχούσης ἐν κάλυκι στάχυν ἅπασα γὰρ κατέσπαρτο καὶ παρείχεν εἰρήνην πρέπουσαν ὄψιν, ἀμφιλαφῶς τῶν πεδίων κομώντων μᾶλλον δὲ ἐπερρώσθη πυθόμενος σύνθημα τοῖς πολεμίοις Ἀθηνᾶν καὶ Ἀλέξανδρον εἶναι, Δήμητραν δὲ καὶ αὐτὸς εἶδου σύνθημα καὶ Ἀλέξανδρον, ἀναδεισθᾶι τε πάντας ἐκέλευε καὶ καταστέφειν τὰ ὄπλα τῶν σταχύων λαμβάνοντας. Siehe dazu Brenk 1977: 216 sowie Asirvatham 2018b: 234–235.

⁴⁸⁰ Siehe Romero-González 2019b: 159.

⁴⁸¹ Weber 1999b: 17 (Hervorhebung im Original).

⁴⁸² Da es nicht einfach gewesen sein dürfte, die gegnerische Losung vor dem Kampfgeschehen in Erfahrung zu bringen, spricht nach Schäfer dafür, dass es sich bei dem Traum „um eine bewusst in die Darstellung eingeführte Erfindung“ handeln könnte (2002: 86).

der vorliegenden Studie wiederholt ausgearbeitet. Auch dass die Soldaten angewiesen wurden, ihre Waffen zu schmücken, mag mit einer zusätzlichen Begründung oder zumindest einem Hinweis auf ein Zeichen geschehen sein, um die Moral der Truppen zu stärken – ein Aspekt, der allerdings von Plutarch nicht ausgeführt wird. Es mag noch einen anderen kommunikativen Kontext gegeben haben, dessen Notwendigkeit sich aber nicht *vor*, sondern erst *nach* der Schlacht ergab. Denn, wie Plutarch anmerkt, habe Eumenes sowohl die Missgunst der Feinde als auch die Verachtung der eigenen Soldaten auf sich gezogen, nachdem offenbar wurde, dass Krateros in der Feldschlacht den Tod fand.⁴⁸³ Es wird in diesem Zusammenhang zwar nicht auf den Traum eingegangen; dass aber zumindest die Notwendigkeit bestand, sich im Nachhinein für das eigene Vorgehen zu rechtfertigen, wird man annehmen dürfen.⁴⁸⁴ Plutarch jedenfalls gestaltet das Ereignis der Schlacht ausführlich, wobei das bewusste Im-Unklaren-Lassen der eigenen Truppen hinter dem dramatisch ausgestalteten Verlauf steht und in dem Moment in betroffenes Wissen umschlägt, als der Leichnam des Krateros entdeckt wird. Plutarch beschließt die Schilderung der Schlacht entsprechend auch nicht mit einem Triumphgefühl des Eumenes, sondern vielmehr mit dessen Niedergeschlagenheit ob der Tatsache, dass ihn der Gang der Ereignisse gegen einen alten Gefährten habe kämpfen lassen – die zwei „Alexander“ aus dem Traumbild finden hier jedenfalls ein Echo.⁴⁸⁵

Der Bezug auf Alexander spielte noch in einem anderen Traumkontext eine Rolle, dessen funktionale Dimension deutlich besser zu greifen ist. Denn Eumenes hatte weiterhin Schwierigkeiten, sich in den Auseinandersetzungen rund um das Erbe Alexanders legitimatorisch zu behaupten. Als er sich nach dem Tod des Antipatros und einer Belagerung des Antigonos 318 v. Chr. auf ein Bittgesuch der Olympias nach Makedonien begab, um den Sohn Alexanders in seine Obhut zu nehmen und um zugleich den Oberbefehl über die Truppen zu erhalten, die gegen Antigonos in Kappadokien kämpfen sollten, musste er zunächst die Anführer der sogenannten Silberschildner für sich gewinnen.⁴⁸⁶ Da diese ihr Kommando nicht abgeben wollten, bezog sich Eumenes auf einen Traum:⁴⁸⁷

⁴⁸³ Vgl. Plut. *Eum.* 8,1. Wie Anson kommentiert: „Plutarch’s account of the dying Craterus is much dramatized“ (2015: 120).

⁴⁸⁴ Vgl. auch Schäfer, der davon ausgeht, dass der Traum zu „Propagandazwecken“ eingesetzt worden sein könnte (2002: 86).

⁴⁸⁵ Siehe Plut. *Eum.* 7,8. Zur Vorstellung, dass es das Schicksal (*tyche*) war, das zum Kampf mit Krateros führte, Brenk 1977: 183. Es wird dabei zwar nicht noch einmal auf den Traum vor der Schlacht rekurriert, aber der Verweisungszusammenhang ist sicherlich gegeben.

⁴⁸⁶ Siehe Plut. *Eum.* 12–13. Generell siehe dazu Anson 2015: 163–167.

⁴⁸⁷ Plutarch verwendet in diesem Kontext den Begriff „deisidaimonia“ (*Eum.* 13,3), der von Ziegler in diesem Kontext mit „Religion“, von Durán Mañas mit „Aberglauben“ (2010: 132) übersetzt ist. Für eine Diskussion der Semantik der „deisidaimonia“ Görgemanns/Feldmeier/Assmann (2009: 307–309) und zur „deisidaimonia“ bei Plutarch generell Berardi (1990); außerdem Russell 1973: 79–81. Ein instruktives Beispiel der semantischen Verwendung bietet Plut. *Cam.* 6,4. Siehe außerdem Kap. 2.3.3.

Er behauptete, Alexander sei ihm im Traum erschienen und habe ihm ein königlich hergerichtetes Zelt und einen in ihm stehenden Thron gezeigt und dann gesagt, wenn sie dort Rat hielten und ihre Geschäfte führten, werde er selbst gegenwärtig sein und bei jeglichem Rat und jeglicher Tat mit zugreifen, die sie in seinem Namen begännen. Hierzu überredete er den Antigenes und den Teutamos mit Leichtigkeit, da sie weder zu ihm kommen wollten noch er es für angebracht hielt, sich in ihrem Quartier sehen zu lassen. So errichteten sie ein königliches Zelt und in ihm einen dem Alexander geweihten Thron und kamen dort zusammen, wenn sie über die wichtigsten Angelegenheiten zu beraten hatten.⁴⁸⁸

Anders als im ersten Fall wird hier ein vermeintlicher Traum gezielt kommuniziert, ja sogar instrumentalisiert, um bei den makedonischen Truppenführern einen bestimmten Effekt zu erzielen. Dabei steht freilich erneut das taktische Kalkül des Eumenes im Zentrum: Er konnte offenbar vorausahnen, welche Form der Argumentation auf Antigenes und Teutamos Eindruck machen würde. Entsprechend wandte er das Traumnarrativ als eine Strategie an, um die offensichtlich ‚abergläubische‘ Neigung der beiden auszunutzen – zumindest ist die Hinführung auf die Passage gesättigt mit einer höchst affektiv aufgeladenen Semantik, die den Gemütszustand der Truppenführer beschreibt.⁴⁸⁹

Es war ein Charakteristikum des Eumenes, dass er sich einerseits von dieser Lenkung durch Emotionen abhob, dass er aber andererseits zugleich seine eigene Nähe zu Alexander betonte und diese symbolisch auflud – immerhin war er ihm im Traum erschienen und hatte ihm die entsprechende Weisung aufgetragen. Die kulturelle Distanz, die von Plutarch immer wieder leitmotivisch ausgearbeitet wird, wird so durch das angebliche Traumbild transzendiert und symbolisch in den neu gestalteten Raum des Zeltes hinein verlängert, wo einzig der gemeinsame Bezug auf den Geist Alexanders zählt. Wichtig war, wie Weber betont, „dass dies mittels eines Traums initiiert wurde: Es ging nicht an, einfach die zweifellos wichtigen Insignien auszustellen und der ‚Verehrung‘ anheim zu stellen, sondern Alexander selbst musste dies autoritativ approbieren und anordnen.“⁴⁹⁰ Die Erinnerung an Alexander wird in dieser Passage zugleich nicht

⁴⁸⁸ Plut. *Eum.* 13,3–4: ἔφη γὰρ Ἀλέξανδρον αὐτῷ κατὰ τοὺς ὕπνους φανῆναι, καὶ δεῖξαι τινα σκηνὴν κατεσκευασμένην βασιλικῶς καὶ θρόνον ἐν αὐτῇ κείμενον· εἶτα εἰπεῖν ὡς ἐνταῦθα συνεδρεύουσιν αὐτοῖς καὶ χρηματίζουσιν αὐτὸς παρέσται καὶ συνεφάσεται βουλῆς τε πάσης καὶ πράξεως ἀρχομένοις ἀπ’ αὐτοῦ, ταῦτα ῥαδίως ἔπεισε τὸν Ἀντιγένη καὶ τὸν Τεύταμον, οὕτε ἐκείνων βαδίζειν βουλομένων πρὸς αὐτόν, οὕτε αὐτὸς ἀξίων ἐπὶ θύραις ἐτέρων ὁρᾶσθαι. καὶ τιθέντες οὕτω σκηνὴν βασιλικὴν καὶ θρόνον Ἀλεξάνδρῳ καταπεφημισμένον ἐκεῖ συνεπορεύοντο βουλευόμενοι περὶ τῶν μεγίστων. Dazu Roskam, der die Parallelen zu einem unten noch zu behandelnden (vom Protagonisten erfundenen) Traum in *Sertorius* hervorhebt (2021: 139). Wie er die Szene insgesamt kommentiert: „Cleverness and loyalty are thus combined and Eumenes the *panourgos* joins Eumenes the *pistos*.“ Harrison unterstreicht, wie Plutarch den Traum zur Charakterisierung einsetzt: „Plutarch therefore uses the false dream to explore the characters of all three concerned; Eumenes is clever, ruthless and not susceptible to superstition, while the other two are weak and superstitious“ (2013: 83). Zur eindeutigen Fiktionalität des Traums Flacelière/Chambry 1973: 51.

⁴⁸⁹ Plut. *Eum.* 13,2–3.

⁴⁹⁰ Weber 1999b: 18. Außerdem Schäfer 2002: 21–22.

einfach weitertradiert, sondern wirkt in die Gegenwart hinein. Die Legitimationsproblematik konnte aber selbst er nicht, wie Plutarch, weiter zu berichten weiß, völlig aus der Welt schaffen. Denn trotz seiner zweifellos demonstrierten Sieghaftigkeit wird Eumenes schließlich von den Silberschildnern an Antigonos ausgeliefert, wo er in Gefangenschaft den Tod findet.⁴⁹¹ Das „Charisma“, das durch errungene Erfolge und die symbolische, selbst postulierte Nähe zu Alexander vermeintlich den Führungsanspruch absichern sollte, erwies sich als zweischneidiges Schwert, da es Eumenes zugleich Missgunst einbrachte.⁴⁹² Er tauschte Plutarch zufolge ein Leben in Frieden gegen nicht enden wollende Konflikte und Kämpfe mit seinen ehemaligen Gefährten; auch der selbst gedeutete Traum konnte in dieser Hinsicht nicht darüber hinwegtäuschen, dass jeder errungene Erfolg nur kurzweilig und letzten Endes vergänglich war – gleich der Ernte, die an einem Tag reiche Früchte brachte und am anderen wieder brachlag.

3.4.2.2 Demetrios

Der Kampf um das Alexanderreich wurde auch in anderen hellenistischen Biographien Plutarchs qua Traum ausgefochten. Hervorzuheben ist dabei ohne Zweifel das Leben des Demetrios Poliorketes, in dem sich mehrere Traumnarrative finden, die allerdings nicht alle dem Protagonisten zuteilwerden, sondern ein sehr viel breiteres Panorama erschließen, das auch nicht-militärische Kontexte berührt. Wichtig ist dabei aber zweifellos erneut die kommunikative Ebene, die durch Träume erschlossen wird und die sowohl die Verbindung Einzelner mit übergeordneten Kräften verdeutlicht, als auch die Personenkonstellationen innerhalb der historischen Ereignisse auszugestalten hilft. Eindrücklich demonstriert wird dies von Plutarch relativ früh zu Beginn der Biographie des Demetrios, wo auf die positiv konnotierten Charaktereigenschaften des Protagonisten eingegangen und insbesondere dessen Freundschafts- und Gerechtigkeitsinn unterstrichen wird.⁴⁹³ Diese Eigenschaften werden beispielhaft an Demetrios' Reaktion bezüglich eines Traums demonstriert, den sein Vater Antigonos gehabt haben soll. Dabei stand Demetrios' Jugendfreund Mithridates im Fokus, den Antigonos aufgrund seines Traums der Intrige verdächtigte:

Antigonos träumte nämlich, er ginge über ein großes, schönes Feld und säte darauf eine Goldsaat; daraus wuchs zuerst eine goldene Ernte auf, als er aber wenig später wieder hinkam, sah er nichts als die abgeschnittenen Halme; während er nun bekümmert und in heftiger Unruhe war, hörte er (so träumte er) einige Leute sagen, Mithridates habe die goldene Ernte abgemäht und sei zum Schwarzen Meer entwichen. Hierdurch bestürzt, ließ er seinen Sohn Verschwiegenheit geloben

⁴⁹¹ Vgl. Plut. *Eum.* 18–19. Zum Kontext generell Romm 2016: 199–219.

⁴⁹² Vgl. *Comp. Sert. Eum.* 2,1–5 mit Beneker 2010: 109. Zum Begriff des „Charisma“ in diesem Zusammenhang Gehrke 1982.

⁴⁹³ Dies sollte aber nicht darüber hinwegtäuschen, dass das Paar *Demetrios–Marcus Antonius* abschreckende Charakterzeichnungen enthielt, vgl. Plut. *Demetr.* 1 mit der Diskussion bei Russell 1973: 135. Jacobs hebt zurecht hervor, dass Demetrios Plutarch zufolge hervorragende charakterliche Anlagen hatte, diese sich jedoch mit der Zeit ins Negative verkehrten (2018: 331). Generell siehe auch Flacelière/Chambry 1977: 3–4 und Wheatley/Dunn 2020: 5–7.

und erzählte ihm den Traum mit dem Zusatz, er sei entschlossen, den Mann auf alle Fälle aus dem Weg zu räumen und zu töten.⁴⁹⁴

Das Traumnarrativ bietet motivische Anklänge an den oben beschriebenen Traum des Eumenes – und zwar sowohl bezogen auf das Bild der Ernte, als auch im Hinblick auf die eigene Deutungsleistung, die hier aber zumindest nicht für sich behalten, sondern dem Sohn anvertraut wird. Der ausschlaggebende Kontext ist dabei freilich ein anderer; denn dass Plutarch den Traum auch an anderer Stelle zitiert,⁴⁹⁵ weist deutlich darauf hin, dass er ihm eine gesonderte Signifikanz bei der Charakterisierung des Demetrios zuwies,⁴⁹⁶ denn einerseits hielt sich dieser an seinen Eid dem Vater gegenüber; anderen nichts von dem Traum zu erzählen, andererseits warnte er seinen Freund vor dem Plan seines Vaters, indem er vor ihm einen Hinweis in den Sand schrieb und ihn zur Flucht aufforderte.⁴⁹⁷

Wie Plutarch die Episode beschließt, verstand Mithridates, „entfloh nach Kappadokien, und schnell ließ das Schicksal den Traum, den Antigonos gehabt hatte, in Erfüllung gehen. Denn Mithridates machte sich zum Herrn eines großen, fruchtbaren Landes und begründete die Dynastie der pontischen Könige, die erst in der achten Generation durch die Römer zum Erliegen kam.“⁴⁹⁸ Plutarch weist dabei wiederum dem Schicksal (*tyche*) eine besondere Bedeutung zu, was durch die symbolisch verdichteten Traumelemente aufgezeigt wird, sich aber mit zeitlicher Verzögerung offenbart. Antigonos ist dies unmittelbar nach dem Traum noch nicht offensichtlich, weshalb er ihn nach dem ihm naheliegendsten Sinne auslegt, was für den Rezipienten zugleich das Misstrauen und auch die Skrupellosigkeit in Antigonos' Handeln in Szene setzt. Dass Antigonos im Traum Stimmen hört, die Mithridates des Vergehens des Aberntens und damit des Goldraubs bezichtigen,⁴⁹⁹ mag auf Gerüchte verweisen, die in seinem Umfeld zirkuliert haben mochten – dabei kann es sich allerdings höchstens um eine Verunglimpfung handeln, die sich erst im Nachhinein entwickelte, denn in der weiteren Tradition ist von einem solchen Raub nirgends die Rede. Umgekehrt mag ein

⁴⁹⁴ Plut. *Demetr.* 4,2–3: ἐδόκει γὰρ μέγα καὶ καλὸν πεδίων ἐπὶ τὸν ὅτι Ἀντίγονος ψῆγμά τι χρυσίου κατασπείρειν· ἐξ αὐτοῦ δὲ πρῶτον μὲν ὑποφύεσθαι θέρος χρυσοῦν, ὀλίγῳ δ' ὕστερον ἐπανελθὼν ἰδεῖν οὐδὲν ἄλλ' ἢ τετρημένην καλάμην· λυπούμενος δὲ καὶ περιπαθὼν ἀκοῦσαι τινῶν λεγόντων ὡς ἄρα Μιθριδάτης εἰς Πόντον Εὐξείνιον οἰχεται, τὸ χρυσοῦν θέρος ἐξαμηνιάμενος· ἐκ τούτου διαταραχθεὶς καὶ τὸν υἱὸν ὀρκώσας σιωπῆσαι, ἔφρασε τὴν ὄψιν αὐτῷ, καὶ ὅτι πάντως τὸν ἄνθρωπον ἐκποδὼν ποιηῖσθαι καὶ διαφθεῖρειν ἐγνώκεν. Dazu auch Andrei 1989: 128 sowie Weber 2000: 178–179.

⁴⁹⁵ Vgl. (in gekürzter Form) Plut. *Reg. et. imp. apophth.* 183A.

⁴⁹⁶ Vgl. Weber 1999b: 21 FN 67.

⁴⁹⁷ Siehe Plut. *Demetr.* 4,3. Zum Motiv des Schweigens in diesem Zusammenhang Rose 2022: 65.

⁴⁹⁸ Plut. *Demetr.* 4,4: συνεῖς δὲ ἐκεῖνος ἀπέδρα νυκτὸς εἰς Καππαδοκίαν· καὶ ταχὺ τὴν Ἀντιγόνῳ γενομένην ὄψιν ὑπάρ αὐτῷ συνετέλει τὸ χρεὼν· πολλῆς γὰρ καὶ ἀγαθῆς ἐκράτησε χώρας, καὶ τὸ τῶν Ποντικῶν βασιλέων γένος ὀγδοῇ που διαδοχῇ παυσάμενον ὑπὸ Ῥωμαίων ἐκεῖνος παρέσχε.

⁴⁹⁹ Dies ist in der zweiten, deutlich kürzeren Variante des Traums, nämlich bei Appian (*App. Mithr.* 9,27) als Schwerpunkt ausgearbeitet. Zum Umgang Plutarchs mit den Quellen in Demetrios siehe Rose 2022: 69–74.

Traum in der Gründungslegende des pontischen Königsreiches vorgekommen sein, wobei die Rollenverteilung anders ausgesehen haben mag.⁵⁰⁰

Für Plutarch entscheidender war jedoch die soziale Dynamik, die sich – durch den Traum angestoßen – entwickelte und die sich in der Kommunikation zwischen Vater und Sohn sowie zwischen Demetrios und Mithridates widerspiegelte. Der Traum wird dabei zweifellos zu einem Charaktertest, den Demetrios – obgleich er sich im Grunde gegen Antigonos stellt – für sich entschied.⁵⁰¹ Indem er seinem Freund zur Flucht verhalf, war er durch sein Handeln zugleich Wegbereiter des Schicksals, das als Thema der zweiten, nun offensichtlich durch Plutarch etablierten Deutungsebene der Trauminterpretation des Antigonos entgegengestellt wird. Erst in der Rückschau konnte sich diese freilich überhaupt etablieren – ein Gestaltungswille, was die gesteigerte symbolische Ausformung des Traumnarrativs durch den Autor angeht, lässt sich dabei freilich keineswegs ausschließen.

Dies mag auch für die beiden Feldzugträume gelten, die im Leben des Demetrios erzählt werden. Diese waren dabei nicht siegverheißend, sondern standen im Kontext von Rückschlägen, mit denen sich die Antigoniden konfrontiert sahen. Während des Ägyptenfeldzugs 306/5 v. Chr., der sowohl zu Lande als auch zu Wasser geführt werden sollte, und bei dem Demetrios die Flotte befehligte, soll ein Freund des Antigonos, Medios,⁵⁰² den Ausgang des Unternehmens in einem Traum vorher gesehen haben: „Es träumte ihm nämlich, Antigonos veranstalte mit seinem ganzen Heer einen Doppellauf, schwungvoll und schnell im Anfang, dann aber ließ seine Kraft allmählich nach und schließlich, als er umgebogen war, wurde er schwach, atemlos und konnte sich nur mit Mühe wieder erholen.“⁵⁰³ Wie Plutarch weiter wissen lässt, waren sowohl die Land- als auch die Seeunternehmung von vielfältigen Schwierigkeiten begleitet, zumal Demetrios

⁵⁰⁰ Nach einer Variante eroberte Mithridates Pontos nach einem Traumgesicht. Vgl. Tert. an. 46,6; Weber 1999b: 21 mit FN 67. Wie Weber allgemein, bezogen auf die Frage nach dem Ursprung des Traumnarrativs, festhält: „Streitpunkt war der Anspruch auf Kappadokien, und die Mithradatiden hatten ein Interesse, diese Landschaft als immer schon mit ihrer Dynastie verbunden vorzustellen. Durch den Synchronismus mit den Gründungsfiguren der Antigonidendynastie war ein gleich hohes Alter der Mithradatiden impliziert, dazu vermochte bereits der Dynastiegründer sich dem Zugriff des ‚großen Nachbarn‘ zu entziehen (...). Es spricht einiges dafür, dass ein solcher Traum bereits durch Hieronymos von Kardia überliefert wurde. Beiden Träumen ist gemeinsam, dass sie nicht denjenigen zugeschrieben werden, die eine Herrschaft übernommen haben, sondern anderen Personen. Die Absicht, die hinter dieser Wahl steht – das Bestreben nach Akzeptanz und Diskreditierung –, ist unverkennbar“ (2000: 178–179). Zu einer Quelldiskussion siehe auch Bosworth 1992: 57.

⁵⁰¹ Wie Pelling kommentiert: „Demetrius (...) comes out well from this story“ (2010a: 319), wobei Plutarch sonst insgesamt dazu tendiert, seine Leistungen zu übergehen und die negativen Aspekte der Persönlichkeit herauszustellen. Vgl. Andrei 1989: 35–37; Rose 2022: 67–69.

⁵⁰² Siehe Flacelière/Chambry 1977: 198.

⁵⁰³ Plut. *Demetr.* 19,2: ἐδόκει γὰρ αὐτὸν Ἀντίγονον ἀγωνίζεσθαι μετὰ τῆς στρατιᾶς ἀπάσης δίαυλον εὐρώστως καὶ ταχὺ τὸ πρῶτον, εἶτα κατὰ μικρὸν ἐνδιδόναι τὴν δύναμιν αὐτῷ· καὶ τέλος, ὡς ἔκαμψεν, ἀσθενῆ γενόμενον καὶ μεστὸν ἄσθματος οὐ ῥαδίως ἀναφέρειν.

einen Teil seiner Flotte in einem Sturm verlor und zur Umkehr gezwungen war. Es ist im Werk Plutarchs der einzige Traum, in dem ein athletischer Wettkampf vorkommt.⁵⁰⁴

Brenk hat herausgearbeitet, inwiefern der Trauminhalt an die körperliche Konstitution des Antigonos angepasst ist, der zu diesem Zeitpunkt bereits gealtert und nicht mehr im Vollbesitz seiner Kräfte war, sodass er zwar nach wie vor Unternehmungen mit Elan vorantreiben, aber nicht mehr mit derselben Energie zu Ende führen konnte.⁵⁰⁵ Wie Brenk an anderer Stelle kommentiert: „The dream illustrates the curious characteristics of anxiety, prediction and vision of the future“, die den Feldzug begleitet hätten, wobei die Symbolik so gestaltet war, dass der Traum in der Situation nicht zwingend auf eine Umkehr hätte schließen lassen – ein Faktum, das sich erst später ergab und das die Bedeutsamkeit der Interpretation unterstrich.⁵⁰⁶ Obgleich Brenk zuzustimmen ist, dass der Traum ausreichend opak war, um bei den Rezipienten eine gewisse Unsicherheit ob des weiteren Gangs der Ereignisse wachzurufen, so kann sein Schluss, dass er nicht zuletzt „the doubts of the army“⁵⁰⁷ reflektiert, nicht ganz überzeugen, zumal ausdrücklich gesagt wird, dass der Traum einem Freund des Antigonos zuteilwurde und wir uns höchstens eine Kommunikationssituation im nahen Umfeld des Königs vorstellen können. Darüber hinaus hatte die Armee sicher durchaus Grund, optimistisch zu sein, zumal Demetrios zuvor Erfolge verzeichnete, die Antigonos ausdrücklich ermutigt haben sollen.⁵⁰⁸

Der Traum ist entsprechend weniger psychologisierend zu verstehen, sondern weist – wie vergleichbare Beispiele im Kontext der hellenistischen Leben – ein deutlich prädiktives Element auf. Dieses findet sich ebenso im zweiten Feldzugtraum der Demetrios-Vita ausgestaltet, der im Vorfeld der Schlacht von Ipsos im Jahr 301 v. Chr. erzählt wird und der nun tatsächlich affektiver gestaltet ist. Demnach hätte sich Antigonos, entgegen seiner Gewohnheit, zunehmend zurückgezogen mit seinem Sohn über das Vorgehen ausgetauscht, wobei er bedrückt wirkte. Zugleich soll es zu unheilkündenden Vorzeichen gekommen sein, von denen Plutarch aber nur den Traum des Demetrios schildert: „Demetrios träumte, Alexander erscheine ihm, glänzend gerüstet, und fragte, welche Losung sie für die Schlacht ausgeben wollten, und als er erwiderte, ‚Zeus und Sieg‘, habe Alexander gesagt: ‚Dann gehe ich also zu den Gegnern, denn die nehmen mich dazu.‘“⁵⁰⁹

504 Artemidor widmet Wettlauf-Träumen ein eigenes Kapitel (1,58), unterstreicht jedoch den glückverheißenden Charakter des Traumgesichts (außer für kranke Menschen).

505 Vgl. Brenk 1975: 344.

506 Brenk 1977: 222. Auch Pelling 1999: 25.

507 Brenk 1977: 222. Brenk bezeichnet ihn im selben Atemzug fälschlicherweise als einen des Demetrios selbst.

508 Vgl. Plut. *Demetr.* 19,1. Siehe Wheatley/Dunn 2020: 145–161.

509 Plut. *Demetr.* 29,1: Δημήτριος μὲν γὰρ ἔδοξε κατὰ τοὺς ὕπνους Ἀλέξανδρον ὀπλισμένον λαμπρῶς ἔρωτᾶν ὁποῖόν τι σύνθημα διδόναι πρὸς τὴν μάχην μέλλουσιν· αὐτοῦ δὲ φήσαντος, Ἄλῃ καὶ Νίκῃν ἄπειμι τοίνυν, φάναι, πρὸς τοὺς ἐναντίους· ἐκεῖνοι γάρ με παραλαμβάνουσιν. Dazu Andrei 1989: 194–195. Zur Terminologie Durán Mañas 2010: 128; generell Asirvatham 2018b: 224. Rose macht die Beobachtung, dass Demetrios in Plutarchs Vita sonst kaum direkt spricht (2022: 74–78) – der Traum stellt

Wiederum finden sich an dieser Stelle deutliche Bezüge zu den anderen Viten der Diadochen, denn sowohl das Motiv der Losung als auch das Auftreten Alexanders im Traum, beides Faktoren, die wir oben für *Eumenes* besprochen haben, sind hier aufgegriffen – allerdings wird dieser Traum sich kaum für eine siegverheißende Selbstrepräsentation geeignet haben. Denkbar ist, dass er im Nachhinein – etwa von Seiten des Gegners oder durch Literaten – ausgestaltet und verbreitet wurde, um die Ereignisse in Bezug auf bekannte Motive und/oder in Umkehr derselben zu kommentieren.⁵¹⁰ Für Plutarch ließ sich eine Variante des Traums narratologisch dahingehend verwenden, dass in ihm durch die symbolische Abkehr Alexanders eine Wende im Schicksal des Demetrios (und der Antigoniden insgesamt) versinnbildlicht wurde⁵¹¹ – ein Aspekt, den Plutarch wenige Passagen zuvor einleitet und dabei eine Theater-Analogie verwendet: Demetrios gleicht demnach einer Bühnenfigur, deren ausschweifende Hybris zu seinem eigenen Fall beiträgt.⁵¹² Gleich einem *Deus ex machina* markiert der Alexander-Traum einen Umschlag der Handlung und beinhaltet über die dichte Intertextualität zugleich eine höchst selbstreferentielle Note.

Unmittelbar vor der Schilderung der Schlacht von Ipsos und den Ausführungen zum Wandel des Schicksals, findet sich eine weitere, kaum kommentierte Traumepisode.⁵¹³ Sie wird von Plutarch im Zusammenhang mit der Schilderung von Demetrios' Beziehung zu Lamia berichtet.⁵¹⁴ Während Plutarch zunächst auf den Spott eingeht, den die Beziehung auf Seiten der Gegner, aber auch einiger Verbündeter des Demetrios provozierte, verwendet er den Traum schließlich, um eine andere Seite Lamias zu zeigen, die sich an ihrer Kritik des sogenannten ‚Bokchoris-Urteils‘ manifestierte.⁵¹⁵

Als nämlich dereinst in Ägypten einem, der in die Dirne Thonis verliebt war, von ihr eine große Geldsumme abgefordert wurde, er aber dann träumte, dass er mit ihr schlief, und seiner Begierde ledig wurde, verklagte Thonis ihn um die bedungene Summe. Nachdem Bokchoris den Vortrag angehört hatte, entschied er, der Mann solle die geforderte Summe, richtig abgezählt, in einem Gefäß mit seiner Hand hin und her tragen, und die Dirne solle sich an den Schatten halten, denn der Traum sei der Schatten der Wahrheit. Dieses Urteil hielt Lamia nicht für gerecht; denn der

hier insofern eine aufschlussreiche Abweichung von der Regel dar, als das, was er sagt, eben nicht den gewünschten Effekt hat. „Plutarch's Demetrius, for all his flamboyance and spectacular ambitions, is a subject with virtually nothing to say“ (Rose 2022: 65).

510 Dazu auch Weber 1999b: 14 FN 47.

511 Zu *tyche* im Kontext des *Demetrios* siehe auch Brenk 1977: 175.

512 Siehe Plut. *Demetr.* 28,1. Zu der Überheblichkeit des Demetrios siehe auch Romero-González, der auch betont, dass er – anders als Antigonos – keine direkte Beziehung zu Alexander hatte und sich auch entsprechend nicht im selben Maße an ihn anbinden konnte bzw. sogar versuchte, ihn zu übertreffen (2019b: 157–158).

513 Eine Ausnahme bildet Durán Mañas 2010: 126.

514 Sie war eine attische Hetäre, die großen Einfluss auf ihn ausübte (Plut. *Demetr.* 27,1–4). Vgl. Flacelière/Chambry 1977: 202 und v.a. die ausführliche Diskussion in Wheatley/Dunn 2020: 163–171 (mit einer Diskussion der Quellen).

515 Der Bezug zu dieser Episode ist unklar. Bokchoris oder Bakenrenef war der letzte altägyptische Pharaon der 24. Dynastie; seine Regierungszeit fiel in das späte 8. Jh. v. Chr.

Schatten habe die Dirne nicht von ihrer Begierde nach dem Geld befreit, der Traum aber das Verlangen des Jünglings gedämpft.⁵¹⁶

Die Passage bündelt, wie in einem Brennglas, viele Aspekte, die Plutarchs Umgang mit Träumen bestimmen und sie führt uns sogleich zurück zu seinen philosophischen Texten: Der geschilderte Traum und die einhergehenden sozialen Mechanismen zeigen anekdotenhaft auf, welchen erkenntnistheoretischen Wert derartige Material hatte. Plutarch hätte es zweifellos leicht übergehen können, denn für sein eigentliches Thema hatte die Passage augenscheinlich nicht viel zu bieten. Die Episode führt die unterschiedlichen Positionierungen, die man in Bezug auf einen Traum einnehmen konnte, vor. Die Grundkonstellation war dabei denkbar außergewöhnlich, insofern als ein sexueller Traum zu einem Rechtsstreit geführt hatte. Dabei wies der Traum freilich keinerlei symbolischen Gehalt auf und er musste auch nicht gesondert ausgelegt werden, da Inhalt sowie Reaktion eindeutig waren.

Den Stein des Anstoßes bot vielmehr die Frage, ob der Hetäre in ihrer Forderung nach Entlohnung zu entsprechen sei – es geht also um den Rechtsstatus von Träumen an sich: Waren sie ein Phänomen, das sich auch körperlich manifestierte und dabei zu behandeln war wie entsprechende Handlungen in der Wachwelt? Oder waren sie Fantasiebilder, die einzig einen – freilich verzerrten – Spiegel der ‚realen‘ Welt darboten; Bokchoris entscheidet die Frage zugunsten der letzteren Ansicht. Plutarch schließt die Episode durch Lamias Evaluation des Narrativs – ihr Urteil zeigt dabei sowohl einen Grad der Sympathie für das Anliegen der Hetäre, worin freilich eine Analogie zu ihrer eigenen Stellung zu sehen ist, als auch eine Kommentierung des affektiven Ursprungs des Traums. Es geht um Emotionen, die das Verlangen einzelner Menschen – seien es Reichtum oder Lustbefriedigung – bis in die Traumwelt hinein verfolgen. Der Umgang mit diesem Verlangen durchzieht leitmotivisch die *Demetrios-Vita*, wodurch die Episode im Kleinen die vor großem historischem Panorama ausgearbeiteten Fragen beinhaltet. Und eben in diesem Punkt zeigt sich Plutarchs spezifischer literarischer Umgang mit dem Phänomen: Träume kondensierten historische Erfahrungswelten und sie ließen sich über Zeit und Raum hinweg in Beziehung zueinander setzen – nicht nur die hellenistischen Leben boten vor diesem Hintergrund eine Echokammer des Traums in der Antike.

⁵¹⁶ Plut. *Demetr.* 27,5–6: ἐπεὶ γάρ τις ἐρώων ἐν Αἰγύπτῳ τῆς ἐταίρας Θώνιδος ἡτεῖτο συχνὸν χρυσίον, εἶτα κατὰ τοὺς ὕπνους δόξας αὐτῇ συγγενέσθαι τῆς ἐπιθυμίας ἐπαύσατο, δίκην ἔλαχεν ἡ Θωνὶς αὐτῷ τοῦ μισθώματος. ἀκούσας δὲ τὸν λόγον ὁ Βόκχωρις ἐκέλευσε τὸν ἄνθρωπον ὅσον ἡτήθη χρυσίον ἡριθμημένον ἐν τῷ ἀγγεῖῳ διαφέρειν δεῦρο κἀκεῖσε τῇ χειρὶ, τὴν δὲ ἐταίραν ἔχεσθαι τῆς σκιᾶς, ὡς τὴν δόξαν τῆς ἀληθείας σκιὰν οὖσαν οὐκ ᾤετο ταύτην εἶναι τὴν κρίσιν ἢ Λάμια δικάσαν· οὐ γὰρ ἀπέλυσεν ἡ σκιά τῆς ἐπιθυμίας τοῦ ἀργυρίου τὴν ἐταίραν, τὸ δὲ ὄναρ ἔπαυσεν ἐρώοντα τὸν νεανίσκον.

3.4.2.3 Pyrrhos

In diese fügt sich mit Pyrrhos I. das letzte frühhellenistische Beispiel ein. Auch hier bietet Alexander ein Leitmotiv, was insofern nicht überrascht, als Pyrrhos sich selbst als „neuer Alexander“ inszenierte.⁵¹⁷ Neben den Alexander-Referenzen fallen die Parallelen zu Homers *Ilias* und insbesondere zu Achilles ins Auge.⁵¹⁸ Im *Pyrrhos* dominieren, vor allem aufgrund des martialischen Charakters des Protagonisten,⁵¹⁹ wiederum die Feldzugorakel,⁵²⁰ wobei zwei Träume eingebunden sind: So habe der molossische König, der im Verbund mit anderen hellenistischen Monarchen die Antigoniden um Demetrios in Makedonien angriff, vor seinem Einfall in Untermakedonien 288/87 v. Chr. von einem bettlägerigen Alexander geträumt, der ihn zu sich rufe und mit einem freundlichen Hilfsangebot empfangen:

Da er (Pyrrhos) nun zu sagen wagte: „Und wie wirst du imstande sein, mir zu helfen, o König, da du krank bist?“, habe er (Alexander) geantwortet: „Mit meinem bloßen Namen“, habe ein Nisaisches Roß bestiegen und sei voran geritten. Dieser Traum hob seinen Mut, er rückte rasch vorwärts, durcheilte das zwischenliegende Land und besetzte Beroia.⁵²¹

Der Traum bietet die bekannte Klaviatur aus der Anbindung an Alexander, einer mit seinem Namen verbundenen Losung sowie einem Effekt, der in diesem Fall motivierend wirkt.⁵²² Es wird dabei nichts über die Kommunikation des Traum inhalts gesagt, wobei es angesichts der Ausführungen oben nicht undenkbar ist, dass diese im Nachhinein mit legitimatorischer Absicht erfolgte. Wichtiger ist freilich, dass Alexander – ebenso wie im Traum des Demetrios – direkt den Träumer anspricht. Anders als bei Demetrios wendet er sich jedoch nicht von diesem ab, sondern schlägt sich auf dessen Seite, was, wie bereits gezeigt, über die frühhellenistischen ‚Leben‘ hinweg den symbolischen Kampf um die Nachfolge Alexanders versinnbildlicht.

Für Plutarch bedeutsam ist aber hauptsächlich, dass der Traum jenseits dieser umkämpften selbstrepräsentativen Ebene eine unmittelbare Wirkung auf den Protagonisten hat – hier ist auch der hauptsächliche Grund dafür zu finden, warum Plutarch wiederholt dieses Motiv des Alexander-Traums in seine Schriften einband. Denn

517 Zum Kontext dieser Selbstrepräsentation siehe u. a. die Bemerkungen bei Weber 1999b: 14 FN 48.

518 Siehe Mossman 1992: 91–99. Vgl. auch Edwards 2011: 119–120. Die Anlage des Textes, insbesondere Referenzen an Themen der *Moralia* diskutieren Flacelière/Chambry 1971: 14–25.

519 Siehe dazu Duff 1999: 111–118.

520 Dabei werden auch namentlich Seher genannt, die für die Auslegung der Träume aber keine Rolle spielen. Vgl. Flower 2008: 127–128.

521 Plut. *Pyrr.* 11,2–3: αὐτοῦ δὲ τολμήσαντος εἰπεῖν, ‘καὶ πῶς ἂν, ὦ βασιλεῦ, νοσῶν δυνατός εἴης ἐμοὶ βοηθεῖν;’ αὐτῷ φάναι τῷ ὀνόματι, καὶ περιβάντα Νισαῖον ἵππον ἡγεῖσθαι. ταύτην ἰδὼν τὴν ὄψιν ἐπερρώσθη· τάχει δὲ χρησάμενος καὶ διαδραμὼν τὰ μεταξὺ καταλαμβάνει τὴν Βέροϊαν (...). Dazu Asirvatham 2018b: 231 sowie Scardigli/Scuderi 2017: 258–259 zu möglichen Quellen im Umfeld des Pyrrhos.

522 Zum Alexanderbezug in dieser Passage siehe auch Romero-González 2019b: 160–161. Zum „valeur psychologique“ des Traums Durán Mañas 2010: 131.

die Erinnerung an Alexander bildete für die jeweiligen Charaktere eine Projektionsfläche, vor deren Hintergrund eigene Handlungsmotivationen, Selbstzweifel sowie Aspekte der Identifikation mit dem großen Feldherrn oder der Abgrenzung von ihm ausgehandelt werden konnten. Es würde freilich zu weit führen, hier einen literarisch am Vorbild Alexander ausgestalteten Ödipus-Komplex hineinzulesen, zumal Plutarch auch nicht psychologisierend argumentiert – aber es ging in jedem Fall um eine Auseinandersetzung mit dem Erbe Alexanders, das nicht einzig in materiell, geographisch oder sozial ausgestalteten Dimensionen zu finden war, sondern das nicht zuletzt auf moralischer Ebene für die folgende Generation charakterbildend war. Das war es auch deshalb, weil die Nachfolger in ihren Taten und in ihrem Verhalten am großen Alexander gemessen wurden – den Effekt, den dies auf sie hatte, konnte Plutarch nicht zuletzt an dem tradierten Traummaterial ansehen und immer wieder exemplarisch aufzeigen.

Die Bedeutung im Kontext von Feldzügen, die dem eigenen Machterhalt oder aber deren Ausweitung dienen sollten, zeigt sich schließlich in Pyrrhos' Kampf gegen Sparta 273 v. Chr. Während der Belagerung der Stadt soll Pyrrhos folgenden Traum gehabt haben:

Ihm war, Lakedaimon werde durch ihn von Blitzen getroffen, brenne ganz ab, und er freue sich. Von der Freude erwachte er, befahl seinen Offizieren, das Heer in Bereitschaft zu halten, und erzählte den Freunden seinen Traum in dem Glauben, er werde die Stadt erstürmen. Die anderen ließen sich gern überzeugen, nur dem Lysimachos gefiel der Traum nicht, sondern er sagte, er fürchte, wie vom Blitze getroffene Plätze unbetretbar blieben, so wolle auch dem Pyrrhos die Gottheit voraussagen, dass die Stadt für ihn unzugänglich sein werde.⁵²³

Wie andere der hier im Kontext der hellenistischen ‚Leben‘ diskutierten Träume wird dieser vom Protagonisten selbst ausgelegt und ist zugleich im Traumgeschehen selbst mit dem Gefühl der Freude verbunden, das auch nach dem Erwachen noch anhält und im Feldherrn einen Tatendrang auslöst. Pyrrhos behält ihn ob der augenscheinlich positiven Bedeutung nicht für sich, sondern teilt ihn mit seinen Gefährten, die Pyrrhos' Eindruck bestätigen. Dass einer unter ihnen, Lysimachos, den Traum jedoch nicht in seiner scheinbar offensichtlichen, sondern in seiner allegorischen Dimension versteht und ihn entsprechend ausdeutet, verändert den Aussagecharakter ganz entscheidend: Eine positive Bedeutung wird in eine negative verkehrt.⁵²⁴

Es mag kein Zufall sein, dass der Traum in der beschriebenen Dynamik seiner Auslegung an die oben besprochenen Feldzugskontexte aus klassischer Zeit erinnert,

523 Plut. *Pyrr.* 29,1–2: καὶ κοιμώμενος ὁ Πύρρος ὄψιν εἶδε τοιαύτην. ἐδόκει βάλλεσθαι κεραυνοῖς ὑπ' αὐτοῦ τὴν Λακεδαίμονα καὶ φλέγεσθαι πᾶσαν, αὐτὸν δὲ χαίρειν. ὑπὸ δὲ τῆς χαρᾶς ἐξεγρόμενος τοὺς τε ἡγεμόνας ἐκέλευεν ἐν παρασκευῇ τὸν στρατὸν ἔχειν, καὶ τοῖς φίλοις διηγέτο τὸν ὄνειρον ὡς ληψόμενος κατὰ κράτος τὴν πόλιν. οἱ μὲν οὖν ἄλλοι θαυμασιῶς ἐπείθοντο, Λυσιμάχῳ δὲ οὐκ ἤρεσκεν ἡ ὄψις, ἀλλ' ἔφη δεδιέναι μή, καθάπερ τὰ βαλλόμενα τοῖς κεραυνοῖς ἀνέμβατα μένει χωρία, καὶ τῷ Πύρρῳ προσημαίνει τὸ θεῖον ἀνείσοδον ἐσεσθαι τὴν πόλιν. Dazu Scardigli/Scuderi 2017: 335.

524 Zum Motiv Artem. 2,9,3.

die zum Teil durch eine ähnliche symbolische Doppelbödigkeit (und mehrere Deutungsebenen) charakterisiert sind.⁵²⁵ Es mag daran zu denken sein, dass sich darin zweifelnde Stimmen gegenüber Pyrrhos' Unternehmung widerspiegeln, die es zeitgenössisch durchaus gegeben haben könnte. Ein für Plutarch zweifelsohne wichtigeres Moment war jedoch, dass Pyrrhos durch das mit dem Traum verbundene Gefühl geblendet war, sodass er die warnenden Worte des Lysimachos nicht gelten ließ und stattdessen seiner eigenen Interpretation folgte. Unterlegt ist die Episode mit einem in diesem Kontext von Pyrrhos gebrauchten *Ilias*-Zitat, in dem jedoch der Bezug auf das Land der Väter durch seinen eigenen Namen ersetzt ist: „Nur ein Wahrzeichen gilt: sich tapfer wehren für Pyrrhos!“⁵²⁶ Hektor ignoriert mit diesem Satz einen ebenfalls ungünstig lautenden Seherspruch, was ihn letzten Endes ins Verderben stürzt. Der intertextuelle Bezug etabliert damit eine weitere Bedeutungsebene, die auf eine lange literarische Tradition im Umgang mit Sehersprüchen hinweist – und zugleich das Schicksal des Pyrrhos dem des Hektor angleicht. Wie Duff festhält, unterstreicht der Traum die „tragic irony“ des Geschehens und kann als Chiffre für Pyrrhos' Charakter gelesen werden: „The incident reveals his inability to refrain from war, even when the omens are bad, and marks a stage in the progression towards his fated end (...).“⁵²⁷

Den Rezipienten war damit signalisiert, wie sie die Reaktion des Pyrrhos einzuschätzen hatten und wie die Belagerung ausgehen würde. In scheinbarer Negation des höheren Schicksals und in Überschätzung der eigenen Fähigkeiten sowie angetrieben von blindem Machtstreben ging auch Pyrrhos so seinem Ende entgegen⁵²⁸ – Sparta konnte nicht genommen werden, er selbst fand später, angekündigt durch weitere Vorzeichen, in Straßenkämpfen in Argos den Tod.⁵²⁹ Zugleich endete mit ihm im Grunde auch das Zeitalter der großen griechischen Protagonisten, denen Plutarch Lebensbeschreibungen widmete. Pyrrhos war in vielerlei Hinsicht für ihn der letzte Vertreter einer martialischen Reihe von Truppenführern, die in ihrem Leben den Heroen der Vorzeit – seien es nun legendenhafte oder historische – nacheiferten. Alexander konnte keiner von ihnen übertreffen, so sehr dessen Geist auch nach seinem Tod lebendig blieb und so sehr seine Erinnerung als verbindendes Element quer über die hellenistischen Biographien präsent war und das Grundthema einer gesamten

525 Auf die Ambiguität des Traums sowie auf die religiöse Ignoranz des Pyrrhos weist Timotin 2022: 21 hin. Brenk unterstreicht die motivischen Parallelen zum oben besprochenen Traum in *De genio Socratis* (1977: 224).

526 Plut. *Pyrr.* 29,2: εἰς οἰωνὸς ἀριστος ἀμύνεσθαι περὶ Πύρρου, siehe Hom. *Il.* 12,243. Der Bezug zur *Ilias* ist auch an anderen Stellen ausgearbeitet, nämlich im Kriegs- und Ruhmeseifer des Pyrrhos, die er einem Leben in Ruhe vorzieht, vgl. Plut. *Pyrr.* 13,1 und 14,8. Zu dem für Plutarch wichtigen Motiv der in *Pyrrhos* immer wieder vorgeführten ‚Habsucht‘ Romero-González 2019b: 161.

527 Duff 1999: 124.

528 Zu dieser moralischen Ebene des Textes siehe Duff 1999: 112–115. Für Duff kann Pyrrhos bei Plutarch stellvertretend für die anderen behandelten hellenistischen Potentaten stehen: „Plutarch's picture of Pyrrhos as a man destroyed by greed and discontent seems to be a picture which he saw as particularly characteristic of the Hellenistic kings“ (Duff 1999: 115).

529 Vgl. Plut. *Pyrr.* 33–34. Dazu Edwards 2011.

Epoche vorgab. Die Protagonisten dieser Zeit waren dabei nicht nur äußerst ambitionierte Feldherren, deren Träume ihren Lebensinhalt wiedergaben, sondern sie waren zugleich, anders als es für Alexander überliefert ist, bestrebt, die eigenen Träume selbst auszulegen. Dass ihnen dies nur bedingt gelang oder sie sogar darin scheiterten, verriet viel über ihren Charakter.

3.4.3 Kleomenes III.

Die Reihe der griechischen Persönlichkeiten im biographischen Werk Plutarchs wäre für die hellenistische Zeit nicht komplett ohne den spartanischen König Kleomenes III. Seine Biographie weist insofern eine Besonderheit auf, als ihm noch ein Spartaner, nämlich König Agis IV., zur Seite gestellt ist – den beiden steht auf römischer Seite das Bruderpaar der Gracchen gegenüber.⁵³⁰ Plutarch suchte, wie er selbst im Proömium ausführt, ein passendes Gegenstück zu den römischen Reformern, das er deshalb in den beiden spartanischen Königen gefunden zu haben glaubte, weil er in ihnen denselben Eifer sowie dieselbe Rücksichtslosigkeit in der Umsetzung der angestrebten Reformen wahrnahm.⁵³¹

Sparta erscheint in hellenistischer Zeit bei Plutarch als bloßer Abglanz der klassischen Größe der Stadt, da sich sowohl die Könige als auch die Bürgerschaft von den alten Grundsätzen der lykurgischen Verfassung⁵³² entfernt und ein deutlich ausschweifenderes Leben geführt hätten.⁵³³ Als Triebfeder von Kleomenes' Handeln tritt dabei nicht nur eine Rückbesinnung auf die alten Werte in den Vordergrund, sondern zugleich der Wunsch nach einer Umverteilung der politischen Macht, an der die Könige nur noch ihrem Namen nach ihren Anteil hatten, während sie eigentlich in den Händen der Ephoren gelegen habe.⁵³⁴ Plutarchs Biographien trugen insofern einer neuen Entwicklung Rechnung, als das Königtum in Sparta „wieder ein stärkerer politischer Faktor“ wurde, „der aber nicht durch die Institution des Doppelkönigtums an sich, sondern durch einzelne Persönlichkeiten aus den beiden Königshäusern zur Geltung gebracht wurde.“⁵³⁵ Nach Plutarch war Kleomenes der Überzeugung, dass er nur unter dem Deckmantel eines auswärtigen Krieges genügend Machtmittel akkumulieren konnte, um schließlich in Sparta einen Neubeginn herbeizuführen, wobei ihm offen-

⁵³⁰ Zum Konzept Marasco 1981: 21–69. Generell zu den Texten (und ihrer Quellengrundlage) Flacelière/Chambry 1976a: 1–19 und 87–95.

⁵³¹ Vgl. Plut. *Agis* 2,4–5.

⁵³² Der Rückbezug auf diese spielte für Kleomenes III. eine entscheidende Rolle. Zur Einordnung Baltrusch 2014: 133.

⁵³³ Siehe Plut. *Kleom.* 2,1. Vgl. Marasco zur Charakterzeichnung des Kleomenes 1981: 357–367. Die negativen, mit Sparta assoziierten Aspekte waren im Grunde bereits in der Literatur der klassischen Zeit angelegt und sind auch in *Lysander* aufzufinden – dazu Morón 2000: 472.

⁵³⁴ Vgl. Plut. *Kleom.* 3,1. Zum politischen Hintergrund und Kontext Marasco 1981: 70–127 sowie Welwei 2004: 327–338.

⁵³⁵ Welwei 2004: 328.

sichtlich jedes Mittel recht war.⁵³⁶ In diesem Kontext wird von Plutarch ein Traum berichtet:

Nun begab es sich, dass in jenen Tagen einer der Ephoren im Heiligtum der Pasiphaa schlief und einen wunderbaren Traum hatte. Ihm war, an dem Ort, wo die Ephoren zu sitzen und ihre Geschäfte zu führen pflegten, stünde nur ein Amtssessel, die anderen vier seien weggeschafft, und als er darüber staunte, sei eine Stimme aus dem Heiligtum erschollen, dies sei für Sparta besser. Als der Ephor diesen Traum dem Kleomenes erzählte, war er zuerst beunruhigt und glaubte, dass man ihn infolge eines Verdachts auf die Probe stellen wollte; als er sich aber überzeugte, dass der Erzähler nicht log, fasste er wieder Mut und führte diejenigen Bürger, die er im Verdacht hatte, dass sie den stärksten Widerstand gegen sein Unternehmen leisten würden, gegen Heraia und Alea, zwei Städte, die den Achaïern unterworfen waren.⁵³⁷

Bei dem Traum handelt es sich eindeutig um einen Inkubationstraum mit einer gezielt politischen Botschaft: In Lakonien befand sich in Thalamai ein *manteion*, in dem die Ephoren scheinbar regelmäßig schliefen, um Träume zu erfahren und politische Handlungsanweisungen zu erhalten.⁵³⁸ Dieses Muster finden wir bereits im *Agis* – allerdings ohne konkreten Verweis auf die Orakelpraxis – ausgestaltet, wo es heißt, dass die Gottheit den Spartanern auftrag, zu ihren alten, das heißt von Lykurg gestifteten Gesetzen zurückzukehren.⁵³⁹

Die Orakelsprüche spiegeln damit in vielerlei Hinsicht die Stoßrichtung der von den Königen angeregten Reformen, wobei signifikant ist, dass sie ihnen nicht selbst zuteilwerden, sondern den Ephoren, die einerseits ein wichtiger Bestandteil der

⁵³⁶ Dazu Plut. *Kleom.* 3,4–5 und 6,1. Der Mittelteil der Biographie (*Kleom.* 6–11) schließt mit dem „regelrechten Staatsstreich“ und der „Erweiterung der Bürgerschaft“ an. Vgl. die negative Bewertung (allerdings ohne Verweis auf die Landerverteilung und Neukonstituierung der Bürgerschaft) in Polyb. 2,47,3 und 4,81,14. Dazu Welwei 2004: 332. Zu den Gründen für die verzögerte Umsetzung der Reformen nach Übernahme der Königsherrschaft 235 v. Chr. Welwei 2004: 333. 227 v. Chr. konnte Kleomenes größere Erfolge in seinem Krieg gegen den Achaïischen Bund verzeichnen (Polyb. 2,51,3 und Plut. *Arat.* 36–37), was ihm Rückenwind für seine weiteren Initiativen, v. a. die Abschaffung des Ephorats, brachte. Generell auch Thommen 2003: 188.

⁵³⁷ Plut. *Kleom.* 7,2–3: συνέβη δὲ περὶ τὰς ἡμέρας ἐκεῖνας καὶ τῶν ἐφόρων ἓνα κοιμώμενον ἐν Πασιφάας ὄναρ ἰδεῖν θαυμαστόν· ἐδόκει γὰρ ἐν ᾧ τόπῳ τοῖς ἐφόροις ἔθος ἐστὶ καθεζομένοις χρηματίζειν ἓνα δίφρον κεῖσθαι, τοὺς δὲ τέτταρας ἀνηρῆσθαι, καὶ θαυμάζοντος αὐτοῦ φωνὴν ἐκ τοῦ ἱεροῦ γενέσθαι φράζουσιν ὡς τοῦτο τῇ Σπάρτῃ λῶόν ἐστι. αὐτὴν τὴν ὄψιν διηγούμενου τοῦ ἐφόρου πρὸς τὸν Κλεομένην, τὸ μὲν πρῶτον διεταράχθη καθ’ ὑποψίαν τινὰ πειράζεσθαι δοκῶν, ὡς δὲ ἐπέισθη μὴ ψεῦδεσθαι τὸν διηγούμενον, ἐθάρρησε. καὶ λαβὼν ὅσους ὑπώπτευε μάλιστα τῶν πολιτῶν ἐναντιώσεσθαι πρὸς τὴν πράξιν, Ἑραΐαν καὶ Ἀλσαΐαν τὰς πόλεις ταττομένας ὑπὸ τοῖς Ἀχαιοῖς εἴλε (...). Dazu Marasco 1981: 417–418.

⁵³⁸ Siehe Dillon 2017: 298–299. Vgl. auch Cic. *div.* 1,96 zu dem regelmäßigen Tempelschlaf der Ephoren – immerhin eine Inschrift aus dem 4. oder 3. Jh. v. Chr. scheint diese Tradition zu bestätigen (IG V 1,1317). Plutarch bezeichnet Pasiphaa als Gottheit des Schreins (vgl. *Agis* 9,1–2), andere Überlieferungen verweisen auf die Nymphe Ino oder Daphne. Siehe Paus. 3,26,1 sowie Phylarchos FGrH 81 F32b. Zur mantischen Praxis der Ephoren auch Trampedach 2015: 301–303 mit Bezug auf die sog. „Sternschnuppenschau“ der Ephoren (dazu Plut. *Agis* 11,4–5).

⁵³⁹ Plut. *Agis* 9,2–3.

Staatsordnung sind, andererseits aber auch (zumindest aus Sicht von Agis IV. und Kleomenes III.) zu der negativen Entwicklung des Gemeinwesens beigetragen haben. Der geschilderte Traum etabliert diesen Bezug auf die Ephoren durch die Symbolik der Ratssessel sowie durch einen konkreten Verweis auf die Orte, die den Rahmen der Amtshandlungen abgeben. Neben dem visuellen Element spielt dabei zugleich ein akustisches eine Rolle, denn die Stimme, die scheinbar aus dem Tempel zu vernehmen ist, kann über den unmittelbaren inkubatorischen Kontext als Weisung beziehungsweise als Kommentar durch die Gottheit angesehen werden. Wichtig ist dabei die anschließende Kommunikationssituation, denn ein Deutungsprozess ist zumindest nicht explizit angesprochen – vielmehr lässt Plutarch hier, wie häufig, eine Leerstelle, wobei der Bezug zum historischen Zusammenhang von den Rezipienten selbst erfolgen soll und durch den Autor durch die Darlegung von Kleomenes' angestrebtem Reformprogramm vorbereitet ist.

Für Plutarch entscheidender ist, dass Kleomenes den Traum mit Bezug auf sein eigenes Vorhaben interpretiert und dabei ein Stimmungsumschwung erfolgt, der zumindest einen Reflexionsprozess impliziert. Die Beteiligung eines professionellen Deuters ist dabei zwar nicht angesprochen, aber es ist wahrscheinlich, dass im Umfeld des Heiligtums durch die Priester zumindest eine Aufzeichnung des Traums erfolgte – möglicherweise in Verbindung mit einer Interpretation.⁵⁴⁰ Aufschlussreich ist immerhin, dass sich Kleomenes, Plutarch zufolge, von dem Inhalt des Traums überzeugen konnte, um seine anfänglichen Zweifel an der Authentizität der Erzählung auszuräumen.

Der Traum gab Plutarch jedenfalls die Möglichkeit, die durch gegenseitigen Argwohn und vorsichtiges Taktieren geprägte Situation in Sparta vorzuführen. Dass er sich dabei auf zeitgenössisches Material stützen konnte, das die Abschaffung des Ephorats, die Kleomenes' weiteres Vorgehen beinhaltete,⁵⁴¹ auch unter Verweis auf religiöse Vorzeichen erklärte, ist gut denkbar.⁵⁴² Dass die Episode sich nicht ohne Weiteres in die Beispiele der Instrumentalisierung von Träumen, die wir bisher behandelt haben,

⁵⁴⁰ Dabei muss freilich offen bleiben, ob diese mögliche Aufzeichnung in einer der Öffentlichkeit zugänglichen Form erfolgte, wie es z. B. in den Iamata von Epidauros Praxis war (siehe Platt 2015: 497–499), oder aber mit dem Zweck der Archivierung, wobei sich dann sogleich die Frage nach Sinn und Zweck davon stellt. Dies wäre, zumal mit Blick auf die epigraphische Tradition (bezüglich des Tempelschlafs der Ephoren, siehe oben), ein lohnendes Thema für weitere Forschungen.

⁵⁴¹ Siehe die Diskussion bei Marcolò 1981: 254–261. Vgl. Brenk, der ausdrücklich betont, dass Kleomenes' späteres Agieren – insbesondere die Entfernung der Stühle der Ephoren (Plut. *Kleom.* 10) – in Übereinstimmung mit dem Trauminhalt geschieht (1977: 228–229). Der Charakter als Orakeltraum würde dabei besonders deutlich. Vgl. auch Romero-González 2019a: 37 mit FN 23.

⁵⁴² Dabei wurde aber die außergewöhnliche mantische Befugnis der Ephoren, v. a. bezogen auf das Königtum, unterstrichen. Wie Trampedach festhält, ist „vor der Mitte des 3. Jahrhunderts“ keine bestimmte Konsultation des Orakels bekannt. „Gleichwohl ist es (...) unwahrscheinlich, dass es sich um (eine) ad hoc-Erfindung in Zusammenhang mit den Konflikten um eine Reform der politischen Ordnung Spartas in der 2. Hälfte des 3. Jahrhunderts handelte“ (2015: 304). Dazu auch Richer 1998: 199–212 sowie Flower 2002: 197–198.

eingliedern lässt, macht jedenfalls die Tatsache deutlich, dass Kleomenes sich der Gültigkeit des Traums versichern musste und dass er ihn bei Plutarch eindeutig auf seine eigene Situation hin begreift, obwohl er selbst nicht darin vorkommt.⁵⁴³ Der Traum mag in einem Kontext entstanden sein, der insgesamt, wie Welwei kommentiert, durch eine „erstaunliche Geschichtskonstruktion“ des Kleomenes geprägt war, der seinen „Coup“ damit begründete, dass die „Ephoren ursprünglich Diener des Königs gewesen“ wären und „nur durch einen Vorstoß gegen die traditionelle Verfassung ihre starke Position gewonnen“ hätten.⁵⁴⁴

Nach der Beseitigung der Ephoren, von denen bezeichnenderweise nur einer überlebte, könnte man an die Entwicklung eines solchen Traumnarrativs aus Gründen der Exkulpierung des Kleomenes denken. Ein Bezug zu den anderen aus hellenistischer Zeit überlieferten Träumen im Werk Plutarchs lässt sich nicht herstellen: Sowohl Traumsituation als auch -inhalt verweisen auf ein dezidiert spartanisches Umfeld – es ging nicht darum, die großräumige Machtpolitik der hellenistischen Könige zu imitieren, obgleich, wie auch die Passage zeigt, die regionalen Konflikte weiterhin ein wichtiger Faktor der spartanischen Außenpolitik waren und Sparta selbst ein Teil des Ränkespiels der hellenistischen Staatenwelt geworden war. Vielmehr handelte es sich bei dem Traum um einen Reflex des inneren Kampfs um die Stellung des spartanischen Königtums. Plutarch wertet Kleomenes' Agieren als den letzten Versuch, an die alte Größe des Staatswesens anzuknüpfen – ein Versuch, der am Ende (auch bedingt durch die machtpolitischen Realitäten einer neuen Zeit) scheitert. Seine Todesumstände werden entsprechend dramatisch ausgestaltet⁵⁴⁵ – ergänzt um Ausführungen zu Zeichen, die mit Kleomenes' Leichnam auftreten und letztlich seinen Heroenstatus unterstreichen.⁵⁴⁶ Der Glanz der großen griechischen Stadtstaaten des Festlands mochte erloschen sein, aber die Vorzeichen und die Träume blieben – auch über die Brüche der Zeit hinweg waren sie für Plutarch ein wesentliches Medium, das die Substanz historischer Erfahrungswelten abbildete und das spätestens seit hellenistischer Zeit die Römer mit einschloss.

⁵⁴³ Zu diesem Aspekt siehe insbesondere Durán Mañas 2010: 130–131.

⁵⁴⁴ Welwei 2004: 334 mit Plut. *Kleom.* 11. Siehe außerdem die Ausführungen bei Luther zum Verhältnis zwischen Königtum und Ephorat in klassischer Zeit (2004: v.a. 138–139). Allgemein zum Ephorat Thommen 2003: 101–106.

⁵⁴⁵ Kleomenes war von Ptolemaios Euergetes angeheuert worden, um in Alexandria einen Söldnertrupp anzuführen; dessen Nachfolger Ptolemaios IV. Philopator fühlte sich durch die spartanische Präsenz jedoch bedroht und ließ Kleomenes und seine Gefährten töten. Siehe Stadter 2015: 188.

⁵⁴⁶ Vgl. Plut. *Kleom.* 39. Demnach habe sich eine Schlange um den aufgehängten Leichnam des Kleomenes gewickelt, was von unterschiedlichen Gruppen in Alexandria verschiedentlich ausgelegt wird – der Bezug zwischen Schlangen und Heroen wird von Plutarch dabei besonders betont. Dazu auch Durán Mañas 2010: 122.

3.5 Träume und die römischen Protagonisten

Als divinatorisches Medium hatten Träume im republikanischen Rom ebenfalls einen Platz.⁵⁴⁷ Wie Harris schreibt: „It is fairly plain that in mid-republican Rome some dreams were widely believed to have some prophetic or informational value. (...) Official Roman religion, as traditionally conceived, had little room for dream-predictions, but it is not quite true to say, as is often said, that the Roman republican state paid no attention to dreams.“⁵⁴⁸ Wie Harris argumentiert, lässt sich ab der Prinzipats-Zeit ein qualitativer Wandel erkennen, der sich sowohl in einer größeren Rezeption des Phänomens in der Literatur der Zeit (v. a. ab dem zweiten Jahrhundert n. Chr.) als auch in der gesamtgesellschaftlichen Praxis im Umgang mit Träumen zeige.⁵⁴⁹ Harrisson zufolge scheint die Quellenlage diesen Befund zu bekräftigen: „During the early Imperial period and especially during the second century AD, we see more dream reports appearing in historical literature, increasing numbers of dedicatory inscriptions apparently set up in obedience to commands received in dreams, the continuing popularity of literary works referring to dreams and dream divination (...)“.⁵⁵⁰ Wie sie in ihrer Studie aber zugleich deutlich macht, lässt sich beispielsweise mit Blick auf das spätrepublikanische Material mit Berechtigung danach fragen, ob wir es dabei mit einer tatsächlichen Veränderung oder eher mit Kontinuität zu tun haben.⁵⁵¹ Zumindest in der Überlieferung sind für einige wesentliche Persönlichkeiten der römischen Geschichte des 1. Jahrhunderts v. Chr. Träume geschildert. In Ciceros zeitgenössischem Traktat *De divinatione* aus dem Jahre 44 v. Chr. sind Träume in jedem Fall prominent vertreten und erscheinen auch in der römischen Geschichte neben anderen divinatorischen Praktiken,⁵⁵² sodass wir davon ausgehen können, dass die Möglichkeit, mit Hilfe von Träumen die Zukunft vorauszusagen, in seinem Umfeld diskutiert wurde (s. 1.3.1).⁵⁵³

Plutarch hatte Cicero – neben anderen lateinischen Schriftstellern –, wie bereits oben thematisiert, gelesen.⁵⁵⁴ Plutarch lässt dabei keinerlei Zweifel daran erkennen,

⁵⁴⁷ Vgl. Näf 2004: 80–91.

⁵⁴⁸ Harris 2003: 25. Vgl. dagegen Kragelund: „The Roman elite remained cautiously sceptical about political dreams down to the second century B.C.“ (2001: 86). Harris sieht erst für die Zeit zwischen 120–50 v. Chr. eine skeptischere Einstellung (2003: 27). Für eine aktuelle Diskussion der Standpunkte ten Berge 2013: 60–65.

⁵⁴⁹ Harris 2003: 29–33. Allgemein zum Wandel des Vorzeichenwesens Engels 2007: 786–797; vgl. auch Rosenberger 1998: 222–225.

⁵⁵⁰ Harrisson 2013: 8. Siehe außerdem Näf 2004: 95–102 sowie Weber 2000: 56–91 (mit einer Diskussion auch dokumentarischer Quellen für den Platz der Träume in der römischen Kaiserzeit).

⁵⁵¹ Siehe Harrisson 2013: 8.

⁵⁵² Für eine Diskussion generell ten Berge 2013.

⁵⁵³ Zur allgemeinen Relevanz des behandelten Themas im Kontext der Zeit Engels 2007: 149; allgemein für das republikanische Umfeld Volk 2017: 329–334 sowie Volk 2021: 14–15.

⁵⁵⁴ Vgl. die bekannte Stelle in Plut. *Dem.* 2,2 wo Plutarch einräumt, dass seine Lateinkenntnisse allerdings nicht ausreichen würden, um die rhetorische Kunst Demosthenes' mit der Ciceros zu vergleichen. Dazu Pelling 1979: 88–89 und Stadter 2015: 133–135.

dass seine Protagonisten aus der Spätphase der Republik signifikante Traumerfahrungen machten, die ihm halfen, seine Darstellung zusätzlich auszugestalten. Dabei kann man insgesamt die Beobachtung machen, dass die Anzahl der Träume tendenziell zunahm: während nur ein Traum aus dem späten zweiten Jahrhundert berichtet wird, steigt ihre Zahl über das erste Jahrhundert an. Man mag darin eine persönliche Präferenz des Autors sehen – wie etwa Brenk anmerkt: „He seems to prefer a dream to a portent when it is a case of choice“, wobei sich die Frage stellt, ob sich diese Wahlmöglichkeit auf einer persönlichen Vorliebe oder einer durch die Überlieferungstradition vorgegebenen Variante der Geschichte gründete.⁵⁵⁵ Außerdem stellt sich die Frage, wie gut Plutarch über das römische Vorzeichenwesen insgesamt Bescheid wusste: Stoffel hat etwa gezeigt, dass Plutarch römische Auguren häufig als „manteis“ bezeichnet, ohne eine gesonderte Differenzierung zum griechischen Deuterwesen vorzunehmen.⁵⁵⁶

Wie sie zugleich deutlich macht, behandelte er aber auch die römische Divination stets aus dem Blickwinkel des Philosophen – das heißt, es ging ihm um den Versuch, aus dem römischen Umgang mit Vorzeichen fundamentale Einsichten in die römische Kommunikation mit der Welt der Götter zu gewinnen und zugleich danach zu fragen, welche Rolle diese beim Aufstieg Roms zur beherrschenden Macht des Mittelmeers spielte.⁵⁵⁷ Simonetti hebt am Beispiel der Biographie zu Cicero einige der zentralen Motive hervor, die werkinmanent Plutarchs Behandlung des Themas bestimmen: „The key feature of this *Life* is the exhibition of the theme of divination as deeply interconnected with some pivotal conceptual threads of Plutarch’s thought which, as stressed in recent scholarship, include the influence of Greek philosophy and ‘education’ on Roman heroes; (...) the moral standards required from a (Roman) man of power; and the dynamics of (divine) punishment and reward in history“. ⁵⁵⁸

Plutarch war sich durchaus bewusst, dass es in der griechischen und römischen Geschichte grundlegende Unterschiede in der Praxis der Divination gab. Zwar kannten beide Kulturen das Orakelwesen, und auch wahrgenommene Wunderzeichen in der natürlichen Welt, die sogenannten Prodigien, wurden akzeptiert. Auch Beispiele für Tieropfer mit der anschließenden Eingeweideschau oder der Beobachtung des Vogelzugs (mit der Einordnung unterschiedlicher Himmelsbezirke) finden sich in Plutarchs Beschreibungen der von Griechen und Römern praktizierten mantischen Techniken. Allerdings gibt es hinsichtlich der soziokulturellen Bedeutung sowie einzelner kulti-

⁵⁵⁵ Brenk 1977: 191. Die Distanz, die Plutarch bestimmten Vorzeichen gegenüber an den Tag legte, ist zugleich Gestus der *eulabeia* der Akademie, vgl. Roskam 2021: 154 sowie Simonetti 2021a: 339.

⁵⁵⁶ Vgl. Stoffel 2005: 314. Sie betont aber, dass er in bestimmten Fällen sehr wohl die lateinische Bezeichnung verwendete, also mit der Terminologie vertraut war. Es kam ganz auf die Darstellungsintention an, die für den Einzelfall zu prüfen ist. Zum institutionalisierten Charakter des römischen Vorzeichenwesens im Vergleich mit griechischer Mantik Trampedach 2015: 545–549; außerdem Volk 2021: 245–246.

⁵⁵⁷ Dazu Stoffel 2005: 316 und 319.

⁵⁵⁸ Simonetti 2021a: 332.

scher Besonderheiten durchaus Unterschiede, auf die der Autor ebenfalls hinweist und die er gerade für die Frühzeit Roms in ihrer Entwicklung erklärt.⁵⁵⁹ Plutarch baute dabei seine Darstellungen auf einem über die Jahre wachsenden Fundus der Lektüre lateinischer Autoren auf,⁵⁶⁰ wobei er das Material gezielt auf seine eigene Darstellungs- und Wirkungsabsichten hin adaptierte und persönliche Schwerpunkte setzte.⁵⁶¹ Träume mögen in der Tat einen solchen Schwerpunkt ausgemacht haben,⁵⁶² weil sie in ihrem doppelten relationalen Bezug zwischen der Welt der Götter und der Menschen sowie zwischen dem Einzelnen und dem jeweiligen sozialen Umfeld vielfältige Anknüpfungspunkte zuließen, um die von Simonetti angesprochenen Facetten zu disku-

559 Die römische Vogelschau, das sog. *auspicium*, wäre dafür ein gutes Beispiel, da es zugleich die bereits oben getroffene Beobachtung bestätigt, dass Plutarch bemüht ist, mehrere Varianten einer Tradition aufzugreifen, ohne sich notwendigerweise für eine zu entscheiden (siehe Plut. *Rom.* 22). Was die besondere Bedeutung angeht, die die Römer der Sichtung von Geiern beimessen, so begründet er dies damit, dass diese Vogelart seltener zu sehen sei, als andere Vögel. Erklärungen, die angeben, dass der Vogel nicht in Italien heimisch wäre und von weit entfernt geflogen käme, weist Plutarch zurück – allerdings unter dem Zusatz, dass gerade die Deuter mit diesem Argument begründen wollten, warum etwas eben gerade nicht gemäß der Natur eintritt, sondern nur aus göttlicher Wirkungsabsicht heraus zu einem für die menschliche Beobachtung interpretierbaren Zeichen wird (Plut. *Rom.* 9). Die Passage ist insofern von Relevanz, als sie einerseits auf die verschiedenen Mechanismen Bezug nimmt, die überhaupt Phänomene der Lebenswelt zu scheinbar bedeutungstragenden Zeichen werden lassen, die zugleich zum diskursiven Schauplatz der Austragung unterschiedlicher Ansichten bezüglich ihrer Signifikanz werden, und als sie andererseits in die Schilderung des geschichtsträchtigen Ereignisses der Stadtgründung Roms eingebettet ist. Die Frage, welcher der beiden Zwillinge, Romulus oder Remus, bei der Vogelschau die Mehrzahl der Geier sichtet, wird zum entscheidenden Deutungskonflikt, der schließlich im Brudermord gipfeln wird. Die Entwicklung der Vorzeichenkunde geht seit vorhistorischer Zeit einher mit ihrer politischen Instrumentalisierung – das Bewusstmachen der verschiedenen am Werk befindlichen Mechanismen, mit der Mischung aus einem deutenden Spezialistentum sowie der machtpolitischen Interessen, ist ein charakteristisches narratives Mittel Plutarchs, das es den Rezipienten zwar häufig selbst überlässt, wie sie eine Situation und den vermeintlichen Ereignisbezug von divinatorischen Praktiken einschätzen sollen, das aber zugleich ein Fragezeichen hinter die vermeintlichen übernatürlich wirkenden Kräfte in der Geschichte setzt.

560 Dazu Hillard 1987. Vgl. außerdem Smith 1940.

561 Siehe dazu die Bemerkungen bei Simonetti 2021a: 333 und 342. Allgemein Pelling 1979 = Pelling 2002b: 1–44 und 1980 = Pelling 2002b: 91–116 sowie Stadter 2010: 407–418. Was die genannten AutorInnen zeigen können, ist, dass Plutarchs historisches Wissen über die römische Geschichte im Laufe der Zeit deutlich zunahm – es jedoch, wie im Fall der Cicero-Biographie, Beispiele gibt, wo ihm höchstens ein oberflächliches Wissen über die Republik attestiert werden kann.

562 Oben wurde bereits darauf hingewiesen, dass Plutarch in hohem Maße an römischem Brauchtum und der Religion interessiert war. Neben Cicero hatte er sicherlich Valerius Maximus sowie Varro gelesen. Letzterem entnimmt er dabei den Verweis auf eine ungewöhnliche römische Sitte: Wenn nämlich das Gerücht in Umlauf kam, dass jemand fern von Rom gestorben war, sich dies aber als falsch herausstellte und dieser jemand wieder nach Hause zurückkehrte, ließ man ihn über das Dach ins Haus zurückkehren – und nicht etwa durch die Eingangstür. Aitologisch wird diese Praxis auf eine Erzählung Varros zurückgeführt: Er berichtete nämlich von einem überlebenden römischen Legionär, den man für tot hielt, und der sein Haus verschlossen fand. Als er schlief, soll ihm ein Traumgesicht den Rat gegeben haben, über das Dach ins Haus zu steigen (*qu. R.* 264E).

tieren – hier gilt es dementsprechend zu fragen, ob sie ein eigenes Vergleichsmerkmal zwischen Griechen und Römern darstellten.

Während zwar Fragen nach der (griechischen) philosophischen Bildung in der Bewertung der Charaktere – auch hinsichtlich ihres Umgangs mit mantischen Praktiken – sowie geographische Aspekte bezüglich der Orte, an denen Protagonisten Vorzeichen (einschließlich der Träume) zuteilwerden,⁵⁶³ für Plutarch zweifelsohne wichtig waren, war der den Ereignissen übergeordnete Lauf der Geschichte aber mindestens ebenso bedeutsam. Wie Plutarch in dem vermeintlichen Frühwerk *De fortuna Romanorum* räsoniert,⁵⁶⁴ war der Aufstieg Roms mindestens ebenso sehr das Resultat des göttlichen Wohlwollens und der *tyche*⁵⁶⁵ wie der römischen *arete* und Fähigkeit, duldsam jegliche Schwierigkeiten auszuhalten und zu bewältigen.⁵⁶⁶ Der Respekt, den die Römer den Göttern und dem Göttlichen gegenüber an den Tag gelegt hätten, hätte dementsprechend ihre Expansion in entscheidendem Maße begünstigt, während auf der anderen Seite die *tyche* der Griechen abgenommen hätte.⁵⁶⁷ Die Geschichte erscheint dabei als ein wechselseitiges Auf und Ab,⁵⁶⁸ wobei sich das individuelle Scheitern oder der Erfolg graduell nach dem Maß des schicksalsbestimmenden Glücks richten würde.⁵⁶⁹

⁵⁶³ Siehe dazu Brenk, der herausgearbeitet hat, dass Göttererscheinungen in Träumen Plutarchs (römischen) Charakteren hauptsächlich im griechischen Osten begegnen (1977: 231). Dazu auch Pelling 2010a: 315.

⁵⁶⁴ Vgl. die wichtige Passage in Plut. *De fort. Rom.* 324B mit der Diskussion bei Russell 1973: 130–131. Die Herrschaft Roms über das Mittelmeer und die *Pax Romana* werden dabei als das Resultat von göttlicher Vorsehung begriffen – dazu die einschränkenden Bemerkungen bei Desideri 2017: 318–319.

⁵⁶⁵ Dies macht Swain deutlich: „The history of Rome was full of highly significant and unexpected historical events – her rise, her constant success, her control over Greece, the establishment of the Principate – which Plutarch felt were not explicable in human terms alone; rather (...) Plutarch saw in these events the evidence of direction by the guiding force of providence“ (1989a: 292). Siehe aber Frazier mit einer Position, die stärker die Ambivalenz der Konzepte hervorhebt und zugleich darauf aufmerksam macht, dass in der Analyse der Texte beachtet werden muss, welche Sprecherrollen jeweils zu finden sind (2010: x–xi).

⁵⁶⁶ Siehe Brenk, der die frühe Datierung des Textes hinterfragt und zugleich die Möglichkeit diskutiert, dass dem Text womöglich eine zweite Abhandlung an die Seite gestellt war, die über die *tyche* hinausgehende Gründe für den römischen Erfolg erörterte (1977: 157–168). Zugleich macht er deutlich, dass die Biographien die in *De fortuna Romanorum* vorgebrachten Argumente an wichtigen Punkten problematisieren (vgl. dazu insb. Brenk 1977: 161–162); außerdem Brenk 2017a: 83–85. Swain hebt die terminologischen Schwierigkeiten bei der Analyse dieses sowie weiterer Texte hervor (1989a: 272–273). Vgl. außerdem Sirinelli 2000: 75–78 sowie van Nuffelen 2011: 158–164 (für eine Analyse der im Text zur Geltung kommenden metaphysischen Gedanken).

⁵⁶⁷ Dazu Brenk, der zeigt, wie die in *De fortuna Romanorum* ausgearbeitete Geschichtsdeutung auch im biographischen Werk zur Geltung gebracht wird (1977: 183). Allgemein konstatiert er: „There are many common points of interest with the *Lives* which suggest a considerable knowledge of Roman history for a Greek“ (Brenk 1977: 159). Siehe außerdem Swain 1989a: 276–277 und Stadter 2014: 23–24.

⁵⁶⁸ Zur Wankelmütigkeit der *tyche* siehe Brenk 2017a: 95.

⁵⁶⁹ Vgl. Titchener 2014: 479–480 (sowie 3.1.2)

Wie es zu zeigen gilt, gewinnen vor diesem Hintergrund die Träume eine wichtige Funktion, weil sie diesbezüglich als Gradmesser erscheinen und auch nachdrücklich die göttlichen Kräfte versinnbildlichen, die den Geschichtsverlauf antrieben. Das individuelle Schicksal ließ sich dabei zugleich in Bezug zu den übergeordneten Triebkräften setzen, die die Republik dauerhaft veränderten. Eine epochenspezifische Binngliederung, wie sie sich hier nach den üblichen Einordnungen der modernen Historiographie richtet, findet sich so bei Plutarch nicht ausgeführt, wiewohl er zwar durchaus graduelle Entwicklungen beschreibt, wie etwa die Expansion Roms in Italien, insgesamt aber keine vertiefte Auseinandersetzung mit der republikanischen Verfassungsgeschichte unternimmt. Erst für die späte Republik wählte er hier merklich andere Schwerpunkte, die – wie aus der griechischen Perspektive in der Antike durchaus üblich – an griechische Terminologien und Verfassungstheorien zurückgebunden bleiben.⁵⁷⁰ Wir werden uns im Folgenden der Diskussion zuwenden, welche Akzente Plutarch mit Blick auf die wichtige Ebene der Divination – und hier insbesondere der Traumdivination – setzte.

570 Stadter bringt diese Sichtweise deutlich zum Ausdruck: „The two-element political structure, elite and demos, that Plutarch sees in contemporary Greek cities he employs as well in his biographies, both Greek and Roman. This approach is consistent with his Platonic-Aristotelian concept of human nature, which distinguishes the rational element from the irrational, and insists that the rational should direct and limit the irrational. He therefore presumes that the ‘aristocratic’ segment of the state should lead and keep under control the ‘popular’ portion“ (Stadter 2014: 25) (s. auch 3.3.). Wie Stadter zugleich anmerkt, war damit auch eine spezifische Sichtweise auf die römische Politik der republikanischen Zeit verknüpft, die eine verkürzte Darstellung der politischen Komplexität darbot, dies aber zugleich mit einem dezidierten Ziel tat: „Roman republican politics is often distorted by this elite-populace schema, which repeatedly pits the few against the many, the senate against the people: not only does it omit the equestrian class as a major factor, but it tends to ignore how both the popular and the aristocratic element changed over time, as well as the internal divisions among those groups. (...) Partially this results from his applying Greek values to Roman concepts, enfolding Rome into the Greek cultural tradition. But there is also a conscious purpose. By making temporal and institutional distinctions less clear, he introduces a philosophically based timelessness into his analysis, as a result of which his biographies focus not on the peculiarities of Greek and Roman practices, but on the communalities. This perspective permits and encourages the reader to view moral character in politics comparatively, not only between Greek and Roman practice, but also between the reader and the heroes portrayed“ (Stadter 2014: 25). Siehe außerdem Jones: „Plutarch treats Roman history of the late republic with the same tendencies and preconceptions as that of earlier Rome. While there is a general bias in Rome’s favour, there is also room for criticism and condemnation. Plutarch is not imprisoned in the confines of any historical scheme, because he has none. Yet his views are the reflection of his circumstances and his times. Other educated Greeks, prosperous and influential by Rome’s goodwill, must have recognized the author of the *Parallel Lives* as one of themselves“ (1971: 102).

3.5.1 Coriolanus

Das Leben des Gaius Marcius⁵⁷¹ (Coriolanus) gehörte zusammen mit Alkibiades zu einer Parallelbiographie, die es, wie Duff bemerkt hat, für den Rezipienten schwer machte, moralische Schlüsse aus ihr zu ziehen. Bildung und Erziehung waren dabei kontrastiv ausgestaltete Leit motive. Der überragenden philosophischen Schulung des Alkibiades konnte Coriolanus nichts Vergleichbares entgegenstellen: „The *Coriolanus-Alkibiades* can be read as a morality tale which underlines the importance of education and the consequences for those who lack it: Coriolanus’ poor education leaves him unable to control the passions which destroy him – in particular anger and love of honour. Furthermore, because of his greatness, he falls victim, like so many of Plutarch’s heroes, to the envy of the masses.“⁵⁷² Damit sind einige der zentralen Aspekte angesprochen, die für die Charakterisierung und Bewertung der republikanischen Protagonisten Plutarchs wesentliche Leitlinien bildeten. Das Vorzeichenwesen wurde dabei von Plutarch, wie wir sehen werden, wiederholt thematisiert,⁵⁷³ weil sich gerade im Umgang mit ihm illustrieren ließ, wie seine Charaktere darauf reagierten und ob sie es instrumentalisierten oder sich zu falschen Entscheidungen verleiten ließen.

Coriolanus bietet das einzige römische Traumnarrativ vor dem späten 2. Jahrhundert. Geschildert wird dabei nicht der Traum des Protagonisten der Biographie, sondern konkret der viel rezipierte Traum eines gewissen Titus Latinus,⁵⁷⁴ der von Plutarch als einfacher Mann charakterisiert wird. Die rahmende, gesellschaftliche Situation ist dabei konfliktiv: Gaius Marcius Coriolanus war auf Bestreben der Plebejer verurteilt und schließlich verbannt worden. In Rom selbst herrschte Argwohn zwischen den Bevölkerungsgruppen und verschiedene Wunderzeichen trugen zur allgemeinen Verunsicherung bei.⁵⁷⁵ Vor diesem Hintergrund wird der Traum berichtet:

571 Plutarch nennt ihn durchgängig Gaius Marcius; hier wird der modernen Forschung gefolgt, die das *cognomen* verwendet.

572 Duff 1999: 205. Vgl. auch Alexiou 1999: 61–62 und Pelling 2002b: 339–347 sowie Jacobs 2018: 182–183 (zum Aspekt der *paideia*).

573 Dabei lassen sich aber Abstufungen zwischen den Arten der Vorzeichen feststellen. Was *omina* und Prodigien angeht, so fasst Brenk zusammen: „Plutarch accepted on religious grounds the belief in portents, though (...) he wished to see no infringement upon natural laws, exercised epoche (philosophical caution), and felt that only after all scientific explanations failed should one accept the miraculous. Thus, where portents are related, he often tries to offer a scientific explanation. At the same time, he found portents and omens most useful for his pathetic, tragic, baroque, melodramatic type of biography. Often like dreams they help to convey a sense of psychological disturbance“ (2017a: 96).

574 Liv. 2,36 gibt diesen Namen an, bei Cic. *div.* 1,55 wird er nicht genannt. Macr. *Sat.* 1,11,3 schreibt von einem Titus Annius. Letzterer weicht auch von der Datierung der Vulgata (491 v. Chr.) ab und situiert den Traum 280 v. Chr. Dazu Kragelund 2001: 77. Weitere Quellen sind Dion. Hal. 7,68–69; Val. Max. 1,7,4 sowie Aug. *civ.* 4,26. Den Bemerkungen Scardigliis zufolge ist Plutarch wohl am ehesten Dionysios von Halikarnassos gefolgt (1979: 30).

575 Vgl. Plut. *Cor.* 24,1.

Es lebte in Rom Titus Latinius, ein nicht sehr vornehmer, doch ruhiger und ordentlicher Mann, der von Aberglauben nichts wusste, und noch weniger von Prahlerei. Dieser träumte, Iuppiter trete vor ihn hin und gebe ihm den Befehl, dem Senat zu sagen, dass man einen garstigen, widerwärtigen Tänzer seinem Festzug vorausgeschickt habe. Das erste Mal kümmerte sich Latinius, wie er nachher gestand, recht wenig um das Traumgesicht. Er blieb auch gleichgültig, als es ihm ein zweites und drittes Mal erschien. Da musste er mitansehen, wie ihm ein wackerer Sohn dahinstarb; auch war sein Körper plötzlich gelähmt und versagte den Dienst. Jetzt endlich ließ er sich in einer Sänfte in den Senat tragen, wo er sein Erlebnis mitteilte. Er hatte kaum zu Ende gesprochen, als er die Kräfte in seinen Körper zurückkehren fühlte, so dass er aufstehen und ohne Hilfe nach Hause gehen konnte.⁵⁷⁶

Der Traum selbst ist dabei zwar, wie so häufig bei Plutarch, sehr knapp wiedergegeben, aber die daraufhin einsetzenden Aushandlungsmechanismen werden umso ausführlicher geschildert. Zunächst wird der Hintergrund des Träumers beschrieben. Die Möglichkeit, dass es sich um einen wirklichen, gottgesandten Traum gehandelt haben mag, ist dabei grundsätzlich gegeben – bezeichnenderweise hält Plutarch fest, dass Latinius weder des „Aberglauben(s)“ noch der „Prahlerei“ verdächtigt werden könne: Es geht in diesem Kontext dementsprechend vordergründig nicht um eine moralische Ausdeutung des Traumvorgangs.⁵⁷⁷

Dass Latinius gleich dreimal das Traumgesicht ignorierte,⁵⁷⁸ ist dabei dennoch mit Blick auf den Charakter insofern signifikant, als es, wenn nicht eine völlige Gleichgültigkeit, dann doch eine Unbedarftheit angesichts einer göttlichen Traumerscheinung zeigt, die Rückschlüsse auf die Einfachheit des Träumers zulässt. Dieser einfache Charakterzug wird in den Quellen, der Plutarch den Traum entnommen haben mag, deutlicher klassenbezogen ausgestaltet und ist nicht zuletzt deshalb von Belang, da besonders nach der Meinung Ciceros, niedrig gestellte Personen keine gottgesandten Traumbotschaften erhielten.⁵⁷⁹ Auch andere Autoren wie Dionysios von Halikarnassos, Livius und Valerius Maximus hoben die bauerliche beziehungsweise plebejische Abstammung des Latinius hervor.⁵⁸⁰ Während die genannten Autoren außerdem die ai-

576 Plut. *Cor.* 24,1–3: Τίτος ἦν Λατίνος, ἀνὴρ οὐκ ἄγαν ἐπιφανής, ἀπράγμων δὲ καὶ μέτριος ἄλλως καὶ καθαρὸς δεισιδαιμονίας, ἔτι δὲ μᾶλλον ἀλαζονείας. οὗτος ὄναρ εἶδεν ὡς τοῦ Διὸς εἰς ὄψιν ἤκοντος αὐτῷ καὶ κελεύοντος εἰπεῖν πρὸς τὴν σύγκλητον ὅτι κακὸν τὸν ὀρχηστὴν ἔστειλαν αὐτῷ πρὸ τῆς πομπῆς καὶ ἀτερπέστατον. ἰδὼν δὲ τὴν ὄψιν ἔλεγε μὴ πάνυ φροντίσαι τὸ πρῶτον ὡς δὲ καὶ δεύτερον ἰδὼν καὶ τρίτον ἡμέλησε, παιδὸς τε χρηστοῦ θάνατον ἐπιθεῖν καὶ τοῦ σώματος ἄφνω παρεθέντος ἀκρατῆς γενέσθαι. ταῦτα δ' ἐν κλινίδι φοράδην κοιμισθεὶς εἰς τὴν σύγκλητον ἀπήγγειλεν ἀπαγγεῖλαι δ', ὡς φασιν, εὐθὺς ἦσθετο ῥωννύμενον αὐτοῦ τὸ σῶμα, καὶ ἀναστὰς ἀπῆει δι' αὐτοῦ βαδίζων (...). Dazu Loretto 1956: 187–191 sowie Cesa/Prandi/Raffaelli 1992: 207.

577 Siehe dazu Harrison 2013: 108.

578 Vgl. auch Pelling 2010a: 319. Die Ignorierung von vermeintlichen Traumbotschaften (oder anderen Vorzeichen) war insgesamt ein beliebter Topos, auch im die Begrenztheit der menschlichen Perspektive und das Wissen der Götter zu thematisieren.

579 Dazu Rosenberger 1998: 38–41. Der Traum des Latinius wird als erstes römisches Traumbeispiel in Cic. *div.* 1,55 berichtet und mit der oben genannten Begründung zurückgewiesen (2,63). Zu Ciceros Rezeption des Traums Kragelund 2001: 78.

580 Siehe Dion. Hal. 7,68; Liv. 2,36; Val. Max. 1,7,4. Dazu Harrison 2013: 107–108.

tiologische Bedeutung des Traums im Kontext der Großen Spiele unterstreichen und als Begründung dafür anführen, warum sie ein zweites Mal aufgeführt wurden, geht Plutarch zwar auf diesen sozialen Rahmen ein, verlagert den Schwerpunkt aber auf die für ihn bedeutenderen gesellschaftlichen Implikationen des Traums.

Diese Möglichkeit der Variation ist nicht zuletzt dadurch gegeben, dass eine Mischung aus einem Orakeltraum und einem symbolisch verschlüsselten Traum vorliegt. Zwar tritt eine göttliche Figur, ja sogar der höchste Gott auf, aber das, was er Latinus aufträgt, ist in höchstem Maße opak. Aufschlussreich ist freilich, dass zumindest die Anweisung, sich mit dem Traumgesicht an den Senat zu wenden, keineswegs verschlüsselt ist. Latinus ist entsprechend zwar Adressat des Traums an sich, aber nicht Adressat der darin enthaltenen Botschaft. Die eigentliche Deutung des Traums ist den Mitgliedern der politisch bedeutenden Institution überlassen, nicht dem einfachen Manne – wodurch die auch in den anderen Quellen aufscheinende soziale Hierarchisierung ebenfalls bei Plutarch anzutreffen ist.⁵⁸¹

Plutarch geht dabei ausschließlich auf die durch den Senat erfolgenden Deutungsprozesse ein. Nach anfänglicher Verwunderung hätten sich die Senatoren daran erinnert, dass während der Prozession und des Festes zu Ehren der Gottheit ein Sklave aufgrund einer Verfehlung und auf Geheiß seines Herrn von anderen Sklaven über das Forum gepeitscht und derart gepeinigt wurde, dass es für die Umstehenden ein mehr als verstörender Anblick war.⁵⁸² Nach einem kurzen Exkurs zum Umgang mit Sklaven in frührepublikanischer Zeit, der ansonsten deutlich milder gewesen sei als in späteren Epochen, liefert Plutarch schließlich die Erklärung dafür, wie die soziale Situation der öffentlichen Bestrafung des Sklaven auf den Traum des Latinus bezogen wird:

Als Latinus diesen Traum erzählt hatte, tappten die Senatoren völlig im Dunkeln, wer der widerwärtige, garstige Tänzer gewesen sein könnte, welcher damals die Prozession anführte. Da tauchte einigen in der Erinnerung das Bild des Sklaven auf, der über das Forum gepeitscht und dann hingerichtet worden war, denn die schreckliche Strafe ließ sie jenen Aufzug nicht vergessen. Die Priester stimmten der Deutung einhellig zu, man bestrafe den Herrn des Sklaven und brachte dem Gott Festzug und Schauspiele ein zweites Mal dar.⁵⁸³

Am geschilderten Mechanismus der Traumdeutung ist hervorzuheben, dass es sich um eine dezidiert kollektive Leistung handelt. Das wichtigste Gremium der *res publica* war nicht nur direkt von Iuppiter angesprochen, sondern zeigte angesichts des ihr aufge-

⁵⁸¹ Sie mag auch im Erscheinen Iupiters angelegt sein, denn zumindest nach Artemidor ist das Erscheinen von Zeus im Traum für sozial höhergestellte Personen gut – über sozial niedrig gestellte Personen wird hingegen nichts gesagt. Artem. 2,35,1–2.

⁵⁸² Vgl. Plut. Cor. 24,4.

⁵⁸³ Plut. Cor. 25,1: ὡς οὖν ὁ Λατίνος ἀπήγγειλε τὴν ὄψιν αὐτοῖς καὶ διηπόρουν ὅστις ἦν ὁ τῆς πομπῆς τότε προηγούμενος ἀτερπῆς καὶ κακὸς ὀρχηστὴς, ἀνεμνήσθησαν ἔνιοι διὰ τὴν ἀτοπίαν τῆς τιμωρίας ἐκείνου τοῦ θεράποντος, ὃν μαστιγοῦντες ἐξήγαγον δι' ἀγορᾶς, εἴτ' ἐθανάτωσαν. συμφωνησάντων οὖν τῶν ἱερῶν ὅ τε δεσπότης δίκην ἔδωκε, καὶ τῷ θεῷ τὴν πομπὴν καὶ τὰς θεᾶς αὐθις ἐξ ἀρχῆς ἐπετέλουν. Dazu Cesa/Prandi/Raffaelli 1992: 210–211.

tragenen Rätsels den Willen zur gemeinschaftlichen Aushandlung der Bedeutung – woraufhin die gleichsam kollektiv geteilte Entscheidung folgte, das Fest ein zweites Mal auszutragen. Wie Rosenberger festhält: „Abgesehen von dem aus sehr früher Zeit berichteten Traum des Titus Latinus (sic) begegnen im Divinationswesen der römischen Republik kaum Träume und Visionen, die eine Botschaft für die gesamte *res publica* verkündeten.“⁵⁸⁴

Da mit Blick auf die Priester nicht von deren Mitwirkung an der konkreten Interpretation die Rede ist, wird es sich um einen rein formalen Akt der Bestätigung des durch den Senat zugewiesenen Sinns gehandelt haben, der dadurch nach außen hin sein politisches (sowie auch in religiösen Fragen bindendes) Handlungspotential demonstriert und intern den kollektiven Zusammenhalt gestärkt hatte. Da Plutarch der dem Traum vorhergehenden Episode der Bestrafung des Sklaven, die bezeichnenderweise den Senatoren noch lebendig vor Augen stand, besondere Bedeutung zukommen lässt, wird sein Interesse für diese gemeinschaftlichen und sozial ausgehandelten Prozesse der Willensbildung offenkundig. Zugleich gibt es ihm die Möglichkeit, einen Exkurs über die bei den Römern ausgeprägte Tendenz, Opfer, Riten, Schauspiele und andere höchst performative Akte des sozialen Lebens mehrfach zu wiederholen, anzuschließen und dies nicht zuletzt dadurch zu begründen, dass gerade in frührepublikanischer Zeit eine große Angst vor den Göttern geherrscht habe, womit Plutarch, dem jede Form der übertriebenen Gottesfurcht fremd war, seine grundsätzliche Skepsis angesichts dieses Brauches der Wiederholung erkennen lässt.⁵⁸⁵ Dass unabhängig davon der Traum selbst durch einen hohen Grad an Performativität gekennzeichnet ist, wird durch den Akt des Tanzens angezeigt, der zugleich symbolisch eine Beziehung zu dem rahmenden, religiösen Fest herstellt.⁵⁸⁶

Plutarch scheint die Episode ob des spezifischen Ereignischarakters interessiert zu haben: Auf der einen Seite steht zunächst der aus seiner Sicht durchaus begrüßenswerte, nicht furchtsame Umgang mit einem Traumgesicht, dessen Signifikanz, die durch die Wiederholungen angezeigt, aber fatalerweise ignoriert wird. Auf der anderen Seite stehen die sozialen Prozesse der Reflexion, die sich nicht einzig auf die Deutung des Traums beschränken, sondern tieferliegende, und weiter zurückliegende Fragen

⁵⁸⁴ Rosenberger 1998: 41.

⁵⁸⁵ Plut. *Cor.* 25,2–3.

⁵⁸⁶ Artemidor widmet dem Tanzen ein eigenes Kapitel, in dem bezeichnenderweise festgestellt wird, dass Sklaven, die träumen zu tanzen, eine Prügelstrafe erhalten werden. Freilich träumt bei Plutarch kein Sklave, aber die grundsätzliche soziale Situation des Tanzens, mit den feinen Abstufungen des Sozialstatus auf der einen Seite, aber auch dem ebenso bedeutenden Wechselspiel aus dem öffentlichen Zur-Schau-Stellen und dem auf den eigenen Haushalt bezogenen Raum auf der anderen Seite, ist in vielfältiger Hinsicht aufschlussreich. Wie etwa Artemidor festhält, macht es neben dem sozialen Status durchaus einen Unterschied, ob der Tanz im Traum in einem ‚privaten‘ Kontext erfolgt, oder für jeden sichtbar ist (im ersteren Fall ist der Traum beispielsweise positiv zu deuten, im zweiten Fall negativ). Besonderes Augenmerk bildet dabei auch der Gesundheitszustand des Träumers oder seiner Angehörigen, denn bezeichnenderweise zeigt ein solcher Traum den Tod eines Familienmitglieds an. Vgl. Artem. 1,76,3–4. Zum Hintergrund Hammond/Thonemann 2020: 249.

des grundsätzlichen Zusammenlebens sowie die damit verbundene Ehrfurcht vor den Göttern behandeln. Der Traum des Latinus hat dabei gewissermaßen insofern eine soziale Scharnierfunktion, als er nicht nur unterschiedliche Gruppen miteinander verbindet, sondern auch zu weitreichenden Entscheidungsprozessen Anlass gibt, die eine juristische sowie eine religiöse Seite haben. Der Traum lieferte zwar offenkundig die Begründung für das Vorgehen des Senats, aber in der historischen Rückschau war er selbst ein Ereignis, das sich im kulturellen Gedächtnis eingepägt hatte und zumindest mit Blick auf die Träume in der frühen Römischen Republik ein singuläres Zeugnis darstellt.

Auch für die Zeit der Mittleren Republik mit dem Schwerpunkt auf die sog. Punischen Kriege sowie die militärischen Interventionen Roms im griechischen Raum, trifft dies zu. Tatsächlich finden sich auch in diesem Kontext kaum Bezugnahmen auf Träume.⁵⁸⁷ Traumdeuter sind in den römischen Biographien erst im 1. Jahrhundert v. Chr. zu greifen. Die kollektive Deutungsleistung des Senats in der Vita des Coriolanus stellt hier eine Ausnahme dar. Aber selbst diese bleibt ganz an die politische Kultur der *res publica* zurückgebunden.⁵⁸⁸ Selbst in den tumultartigen und bisweilen unübersichtlichen Zuständen der Bedrohung durch Hannibal spielen Träume in der Schilderung der Ereignisse (zumindest auf römischer Seite) keine Rolle. In *Marcellus* listet Plutarch eine diffuse Menge an Vorzeichen auf, die von den Römern als ungünstig interpretiert werden, gibt signifikanterweise aber keinen Traum an, sondern weist lediglich darauf hin, dass Marcellus so besessen vom Verlangen war, gegen Hannibal ins Feld zu ziehen, dass er nachts davon träumte.⁵⁸⁹ Dabei greift Plutarch auf ein Motiv zurück, wie wir es bereits aus *Theseus* (oder *Themistokles*) kennen, insofern rein persönlich motivierte Wünsche durch Träume widergespiegelt und als Mittel der literarischen Charakterisierung verwendet werden.⁵⁹⁰

Es handelt sich lediglich um ein sprachliches Bild, dem Plutarch insofern eine eigene Note gibt, als er Livius' Bemerkung über den „ungestümen“ Charakter des Marcellus⁵⁹¹ subtiler aufgreift und durch das Mittel der indirekten Charakterisierung ersetzt.⁵⁹² Obgleich die Befundlage für Träume in den republikanischen Lebensbeschreibungen Plutarchs also bis in das zweite Jahrhundert hinein eher er-

587 Siehe dazu Kragelund 2001: 54.

588 Wie Stoffel etwa am Beispiel des Marcellus gezeigt hat, sollte dieser Aspekt aber nicht überinterpretiert werden, da beispielsweise die *haruspices* von Plutarch nicht eigens beachtet werden und die mantischen Praktiken eher allgemein und ohne spezifische kulturelle Note beschrieben werden (2005: 313). Es ist jedenfalls beachtenswert, dass die griechischen ‚Leben‘, die chronologisch ähnlich gelagert sind, durch einen deutlich höheren Traumbezug gekennzeichnet sind, was sich nicht zuletzt durch eine Präferenz der entsprechenden Quellen erklären lässt. Vielmehr sind diese Lebensbeschreibungen häufig durch eine Ansammlung und Vielzahl unterschiedlicher Vorzeichen geprägt, wobei die für die römische Religion wichtigen Prodigen hervorstechen.

589 Vgl. Plut. *Marc.* 28,3.

590 Vgl. Pelling 2010a: 318; Pelling 1997b: 199.

591 Dazu Liv. 27,25–27 – vgl. dazu Levene 2010: 206–208; außerdem Rossi 2000.

592 Siehe dazu auch Brenk 1977: 216.

nüchtern ist, ist es dennoch ein lohnenswertes Unterfangen, die wenigen Bezüge zu diskutieren, da sie helfen, ein deutlicheres Bild vom Umgang mit seinen jeweiligen Quellen zu gewinnen – die Träume bildeten dabei einen Aspekt von vielen, eine gesonderte Präferenz für Traummaterial lässt sich dabei ebenso wenig zeigen wie der Wille des Autors, erdichtetes Material zur reinen Dramatisierung der historischen Ereignisse hinzuzufügen.

3.5.2 Gaius Gracchus

Die eben beschriebenen Wechselwirkungen zwischen der Lektüre Plutarchs über die römische Politik, die Rezeption von Traumnarrativen in seinen Quellen sowie die Reflexion über die Eigendynamik geschichtlicher Ereignisse findet sich exemplarisch in der Biographie zu Gaius Gracchus ausgestaltet. Oben wurde bereits darauf hingewiesen, dass Plutarch das Bruderpaar der Gracchen den spartanischen Königen Agis IV. und Kleomones III. gegenüberstellte. In beiden Paaren spielte der Reformeifer der jeweiligen Protagonisten eine übergeordnete Rolle. Die Ambition, das jeweilige Staatswesen zum Wohle der Untertanen nezugestalten, steht dabei in Plutarchs Darstellung in Zusammenhang sowie in Spannung zu ihrem persönlichen Streben nach Ruhm, das sie über die selbstgesteckten Ziele hinausträgt und zum Scheitern der Vorhaben führt.⁵⁹³

Dabei bietet dieses persönliche Streben nach Geltung und Führung allerdings nur eine Triebfeder des Handelns, denn, wie Plutarch in Zusammenhang mit Gaius Gracchus ausführt, habe sich dieser zunächst von politischen Tätigkeiten in Rom ferngehalten, wobei sein Bruder Tiberius und dessen Schicksal ein abschreckendes Beispiel abgegeben hatten.⁵⁹⁴ Dass er sich dennoch der Politik zugewandt habe, habe Plutarch zufolge sowohl mit einer inneren Neigung zur Rednerkunst und zum Dienst für andere als auch mit einem Wink des Schicksals (*tyche*) zu tun gehabt, als er nämlich zum Quästor bestimmt und nach Sardinien geschickt wurde.⁵⁹⁵ Plutarch führt an, dass zwar die Meinung vorherrsche, dass Gaius gezielt um die Gunst der Menge warb, um in die Fußstapfen seines Bruders zu treten, er selbst sich aber für eine andere Deutungsvariante entscheide, wonach die äußeren Zustände Gaius zu diesem Schritt brachten.⁵⁹⁶

⁵⁹³ Siehe dazu das Proömium in Plut. Agis 1,1–2. Generell Ingenkamp 1992: 4299–4300.

⁵⁹⁴ Der Eintritt in die Politik war dabei sicherlich risikobehaftet, aber auch mit Erwartungen versehen, denen Gaius nachkommen musste – siehe allgemein Stockton 1979 sowie Bauman 1992: 42–43 (zu möglichen Zweifeln auf Seiten der Familie).

⁵⁹⁵ Dazu Plut. G. Gracc. 1,4. Zu den einleitenden Passagen der Biographie Ingenkamp 1992: 4308–4309. Zum Kontext Heftner 2006: 64–65; außerdem Linke 2012: 49–51.

⁵⁹⁶ Vgl. Plut. G. Gracc. 1,5. Zu Plutarchs Verständnis des römischen *cursus honorum* Stadter 2015: 149–164; zu seinem ‚Blick‘ auf die Mechanismen der römischen Politik generell die Diskussion in de Blois 1992.

In diesem Kontext ist es signifikant, dass er einen Traum anführt, um seine Ansicht zu bekräftigen:

So erzählt auch der Redner Cicero, Gaius sei jedem Amt aus dem Wege gegangen und habe in selbstgewählter Zurückgezogenheit gelebt; da sei ihm sein Bruder im Traum erschienen und habe zu ihm gesagt: „Was zauderst du, Gaius? Es gibt kein Entrinnen, uns beiden ist das gleiche Los bestimmt: im Dienste des Volkes zu leben und zu sterben!“⁵⁹⁷

Zwei Aspekte stechen bei dieser Traumpassage hervor: Zum einen findet sich in den anderen Biographien Plutarchs kein vergleichbarer Traum, der derart früh in die Darstellung eines ‚Lebens‘ integriert ist, um die Handlungsmotivation beziehungsweise den Lebensweg eines Protagonisten vorzuzeichnen.⁵⁹⁸ Zum anderen – und dies ist mit Blick auf die vorliegende Untersuchung noch wichtiger – gibt Plutarch auch explizit an, auf wen er sich in seiner Darlegung der Begebenheit beruft. In *De divinatione* führt Ciceros Bruder Quintus dieselbe Episode als Beispiel für Träume in der römischen Geschichte an und verweist dabei seinerseits auf Coelius.⁵⁹⁹

C. Gracchus hinwiederum erzählte vielen – gemäß dem Bericht desselben Coelius –, ihm sei im Traum, als er sich um die Quästur bewarb, sein Bruder Tiberius erschienen und habe verkündet: wie sehr er auch zögere, so müsse er dennoch des gleichen Todes sterben, den er selbst erlitten habe. Dies habe er vernommen, schreibt Coelius, bevor C. Gracchus Volkstribun geworden sei, und der habe es vielen erzählt. Was aber ließe sich finden, das genauer zuträfe als dieser Traum?⁶⁰⁰

In Ciceros Abhandlung ist der Sprung vom 5. Jahrhundert v. Chr. (und dem oben referierten Traum des Latinus) hinein ins späte 2. Jahrhundert sehr abrupt und der Tatsache geschuldet, dass es sich um eine Aneinanderreihung von *exempla* handelt, die er Coelius entnahm. Gleichzeitig verdeutlicht die Passage aber auch, dass diesem Beispiel eine hohe Beweiskraft für die Gültigkeit antizipatorischer Träume zugeschrieben wird, weil der Traum Gaius erstens zuteilwurde, bevor er irgendein offizielles Amt innehatte,

597 Plut. *G. Gracc.* 1,6: ἰστορεῖ δὲ καὶ Κικέρων ὁ ῥήτωρ ὡς ἄρα φεύγοντι πᾶσαν ἀρχὴν τῷ Γαίῳ καὶ μεθ' ἡσυχίας ἡρημένῳ ζῆν ὁ ἀδελφὸς ὄναρ φανείς καὶ προσαγορεύσας, 'τί δῆτα,' φαίη, 'Τάιε, βραδύνεις; οὐκ ἔστιν ἀπόδρασις, ἀλλ' εἷς μὲν ἡμῖν ἀμφοτέροις βίος, εἷς δὲ θάνατος ὑπὲρ τοῦ δήμου πολιτευομένοις πέπρωται.' Siehe dazu Weber 2000: 428, außerdem Valgiglio 1980: 111–112.

598 Ausnahmen stellen die Träume über die spätere Größe einzelner Persönlichkeiten wie Perikles, Alexander oder, wie noch zu diskutieren sein wird, Cicero dar, die entweder vor deren Geburt fallen oder anderen zuteilwerden.

599 Die Referenz ist unklar. Coelius schrieb eine Geschichte über den Zweiten Punischen Krieg und es ist fraglich, in welchem Kontext der Autor den Traum behandelt haben könnte – möglicherweise im Kontext eines Exkurses über die Historizität von Träumen, zu der etwa der erste Traum Hannibals Anlass gegeben haben könnte. Siehe dazu Wardle 2006: 248.

600 Cic. *div.* 1,56 (Übers. Schaublin): *C. vero Gracchus multis dixit, ut scriptum apud eundem Coelium est, sibi in somnis quaesturam petere dubitanti Ti. fratrem visum esse dicere, quam vellet cunctaretur; tamen eodem sibi leto, quo ipse interesset, esse pereundum. Hoc, ante quam tribunus plebi C. Gracchus factus esset, et se audisse scribit Coelius et dixisse eum multis. Quo somnio quid inveniri potest certius?*

und weil er zweitens das Traumgesicht selbst einer Reihe von Leuten erzählte.⁶⁰¹ In Ciceros Text erfolgt damit der Wechsel in die durch Zeitzeugen erinnerte Vergangenheit und markiert zugleich den Punkt, an dem Träume in das Ereignisgeschehen der späteren Republik Einzug erhalten.⁶⁰²

Plutarchs Passage ist in diesem Zusammenhang aufschlussreich, weil sie uns die Gelegenheit gibt zu analysieren, wie er sein lateinisches Quellenmaterial rezipierte und zugleich für seine Darstellungsabsicht adaptierte.⁶⁰³ Hervorzuheben ist, dass er das *exemplum* so auslegt, dass es dezidiert zu seiner eigenen Darstellung passt: Tiberius habe Gaius dafür gescholten, dass er in einer „selbstgewählten Zurückgezogenheit“ lebe, worüber Cicero nichts schreibt. Bezogen auf den römischen Kontext mag Tiberius' Ausspruch einzig auf die Tatsache hingewiesen haben, dass sich Gaius nicht zum frühest möglichen Zeitpunkt um die Quästur beworben habe⁶⁰⁴ – politische Untätigkeit war damit dezidiert nicht angesprochen, zumal Gaius bereits zuvor der Landverteilungskommission angehört hatte, die durch seinen Bruder ins Leben gerufen worden war. Zugleich wird auf das Schicksal vorausgewiesen, das er mit Tiberius teilte, nämlich denselben Tod zu sterben.⁶⁰⁵

Plutarch fügt der durch Tiberius gemachten Voraussage noch den Passus hinzu, dass beide auch im Leben der gleichen Tätigkeit folgten, nämlich dem Volk zu dienen. Bei Plutarch erhält der Traum daher stärker den Charakter einer Berufung, dem vorgezeichneten Schicksal zu folgen und sich dem politischen Leben zu widmen. Er markiert damit stärker den liminalen Übergang von der scheinbaren Isolation hin zur politischen Bühne und damit auch eine Weichenstellung, die Gaius zwar Ruhm (vor dem Volk) einbringen, letztlich aber in einer Tragödie enden wird. Diesen Schritt zurück aus dem ‚privaten‘ Leben musste Gaius selbst tun – der Orakeltraum fungiert dabei als ein zusätzlicher Anstoß und enthält durch Tiberius' Erscheinung mannigfaltige politische Dimensionen, die sein Ausspruch auch – anders als in Ciceros Version – explizit macht.⁶⁰⁶ Plutarch variiert dementsprechend sowohl den unmittelbaren

601 Wie Wardle mutmaßt: „In historical context, the dream may represent a reprimand by Tiberius for Gaius' not standing for the tribunate in order to pursue his radical policies, and would provide a context for Gaius' relating of the dream in 124, when he stood for election as tribune, now resolved on direct conflict with the Senate. Thus the delay Tiberius criticizes is in Gaius' beginning his public career, because Gaius did not stand for office at the earliest opportunity“ (2006: 248).

602 Zu diesen Aspekten vgl. Schultz 2014: 130.

603 Siehe die kursorischen Anmerkungen zum Charakter des Traumgesichts als Orakeltraum und der Äußerung des Tiberius in Brenk 1975: 340 sowie Romero-González 2019a: 37. Vgl. außerdem Ingenkamp 1992: 4332 (zum möglichen politischen Gehalt) sowie Loretto 1956: 109–110 und Perelli 1993: 152, die für einen späteren Ursprung des Narrativs zum Zwecke der Legendenbildung um die Gracchen ausgehen.

604 Dazu Wardle 2006: 248.

605 Die Leichen der beiden Brüder wurden jeweils in den Tiber geworfen (Plut. *T. Gracch.* 20,2 und *G. Gracch.* 17,5); sie starben aber auf unterschiedliche Weise. Möglicherweise bezog sich der Satz auf die Tatsache, dass beide in ihrer Rolle als Volkstribune in Gegensatz zum Senat geraten waren und als Konsequenz daraus den Tod fanden. Vgl. Wardle 2006: 248–249.

606 Vgl. Romero-González 2019a: 43–44. Der Einschätzung, dass der Traum auch Motivation abgab, um sich an Tiberius' Mörder zu rächen, ist hier allerdings nicht zu folgen.

Kontext als auch den Inhalt des Traums und passt beide Aspekte seinem eigenen Narrativ an, das den Traum bewusst als entscheidendes Ereignis in Gaius' politischem Erwachen inszenierte.⁶⁰⁷ Eine Deutung war angesichts der Klarheit der Vorhersage nicht notwendig – der Traum kondensierte vielmehr den Lebensweg, den Plutarch anschließend darlegte.

Die Tatsache, dass er den Traum als Kurzbeschreibung von Gaius' Biographie verwendete und ihn zugleich prominent platzierte, zeigt einmal mehr, welche Bedeutung er derartigem Material beimaß. Dass er an dieser Stelle auch mit Cicero seinen Gewährsmann angibt, hat nichts damit zu tun, dass er sich von dem wiedergegebenen Material distanzieren wollte (schließlich hätte er den Traum auch einfach übergehen können): Vielmehr ging es um die kreative Adaption und Auseinandersetzung mit einer Tradition, die selbst, wie es Ciceros Text ebenfalls tat, den griechischen Beispielen römische dialogisch an die Seite stellte, einen relationalen Bezug zwischen verschiedenen politischen Kulturen etablierte. Die Einzelheiten der römischen Magistratur-Wahlen interessierten Plutarch dabei nicht so sehr wie die Tatsache, dass ein Traum überhaupt zu politischer Tätigkeit Anlass geben und narrativ verdichtet verschiedene Zeitebenen miteinander verbinden konnte. Individuelle Wahlmöglichkeit und schicksalhafte Vorausahnung waren dabei, wie in wenig anderen vergleichbaren Beispielen, wechselseitig aufeinander bezogen.

3.5.3 Gaius Marius

Der *homo novus* und mehrfache Konsul Gaius Marius war der zweite wesentliche Reformer des ausgehenden zweiten Jahrhunderts, den Plutarch in seinen Biographien (neben Pyrrhos) behandelte. Das Hauptaugenmerk galt dabei, wie er gleich zu Beginn darlegt, seinem martialischen Charakter. Daneben war ein leitendes Motiv Marius' Distanz zu allem Griechischen – und hier vor allem zum Geistesleben und der Philosophie. Es ist bezeichnend, dass Plutarch gleich zu Beginn der Biographie eine explizite Wertung vornimmt, insofern er nahelegt, dass ein größeres Maß an *paideia* Marius vor dessen unrühmlichem Ende sowie charakterlichen Verfehlungen bewahrt hätte.⁶⁰⁸ In diesem Zusammenhang ist es wichtig hervorzuheben, dass der Umgang mit Vorzeichen ein im Kontext der Lebensbeschreibung immer wieder thematisierter Gegenstand ist. Wie Brenk etwa bemerkt: „*The Life of Marius* is punctuated, underlined, and dittoed with the supernatural much in the way that the careers of Homer's heroes are symbolic

⁶⁰⁷ Siehe dazu auch Weber, der formuliert, dass der Traum „ein Lebensmotto oder eine Essenz vor(gibt), dem die in der Vita folgenden Ausführungen untergeordnet sind. (...) Die geringen, wenn auch signifikanten Veränderungen durch Plutarch zeigen, dass ein Traumbericht in literarischer Hinsicht auch neuen Intentionen angepasst werden konnte“ (2000: 428).

⁶⁰⁸ Siehe dazu v.a. Plut. *G. Mar.* 2,1–2 mit Duff 1999: 118–119. Zur abwertenden Haltung Plutarchs auch Scardigli 1979: 74.

of another celestial battleground.⁶⁰⁹ Nach Plutarchs Ansicht war Marius aber rein intellektuell nicht in der Lage, zu einer rationalen Einschätzung bezüglich der vermeintlich übernatürlichen Phänomene zu gelangen.⁶¹⁰

Das hat auch mit seinem Umfeld zu tun – im Kontext der Kämpfe gegen Kimbern und Teutonen berichtet Plutarch in einem Exkurs davon, dass Marius in seinem Gefolge eine syrische Seherin namens Martha mit sich führte, der vor allem seine Frau sehr zugetan war und die auf den Feldzügen die Opfersprüche geradezu inszenierte.⁶¹¹ Plutarch schreibt, dass dies bei manchem Beobachter zur Frage Anlass gegeben hätte, ob Marius sie aus Überzeugung bei sich hatte oder ob er mit ihrer „Aufführung“ eher den Mut der einfachen Soldaten steigern wollte.⁶¹² Plutarch entscheidet sich tendenziell für erstere Variante, denn in der weiteren Lebensbeschreibung bezieht er sich unter anderem auf Prodigien, die für Marius immer wieder persönliche Bedeutung besitzen und sein Handeln erklären.⁶¹³ Bezeichnenderweise neigten aber auch andere Marianer wie der Konsul Octavius⁶¹⁴ diesem Verhalten zu, der sich mit unterschiedlichsten Wahrsagern umgeben haben soll. Plutarch charakterisiert dies als eindeutige Schwäche, zumal Octavius in den Wirren des Bürgerkriegs mit Sulla aufgrund der Weisung seiner Seher in Rom blieb und dort schließlich erschlagen wurde. Wie er zugleich kommentiert: „Es war eine seltsame Fügung, dass von diesen zwei so bedeutenden

609 Brenk 1977: 193.

610 Plutarch griff hauptsächlich auf Quellen zurück, die ein negatives Bild des Marius zeichneten – so etwa die „Memoiren“ Sullas wie auch (womöglich aus zweiter Hand des Poseidonios) die Schriften des Rutilius Rufus. Siehe Scardigli 1977; zugleich ist aber, zumindest bezogen auf die militärischen Meriten des Marius eine panegyrische Tendenz erkennbar, sodass es wahrscheinlich ist, dass „in dieser Vita zwei einander entgegengesetzte Zweige der Überlieferung vorliegen“ (Scardigli 1979: 74). Zur Widersprüchlichkeit des Charakters auch Flacelière/Chambry 1971: 83–84. Für den spezifischen Ansatz, den Plutarch für die Parallelbiographie (mit Pyrrhos) wählte, siehe Duff: 1999: 102.

611 Zu ihr Kragelund 2001: 89. In den „Parallelen griechischer und römischer Geschichte“ gibt Plutarch an, dass Marius während des Feldzugs gegen die Kimbern einen Traum hatte, der ihm prophezeite, dass er siegreich sein würde, wenn er seine Tochter Calpurnia (sic) opfern würde (Plut. *Parall. min.* 310D). Der Traum hat motivische Parallelen mit den oben besprochenen Passagen in *Ages.* 6 und *Pelop.* 20–22 und wird in der Überlieferung mit Dorotheos (FGRH 289 F1) in Verbindung gebracht. Es ist immerhin aufschlussreich, dass Plutarch sich dagegen entschied, ihn im Kontext der Biographie auszugestalten (obwohl ihm dieser Traum offensichtlich bekannt war) und sich stattdessen auf anderes Material bezog. Vgl. auch Carney 1967: 13–14, außerdem Weber 2000: 255 mit FN 59.

612 Vgl. Plut. *G. Mar.* 17,1–3: τὸ δρᾶμα.

613 In diesem Zusammenhang sind zwei Episoden herauszuheben: Zum einen eine Tradition, wonach Marius als Junge sieben Adlerjungen gerettet habe, die aus einem Nest gefallen seien, worauf ihm die Seher prophezeiten, dass er siebenmal das Konsulat innehaben würde – Plutarch rationalisiert diese Erzählung, führt sie aber als Ausweis der Ambition des Marius an, der selbst auf der Flucht vor Sulla seine Hoffnung auf ein siebtes Konsulat nicht aufgab. Siehe Plut. *G. Mar.* 36,5–6. Zum anderen ist eine konkrete Begebenheit während der angesprochenen Flucht zu nennen, als er einen Esel beobachtet, der aus einem Stall gesprengt kam, das Trockenfutter stehen ließ und sich einer Wasserstelle zuwandte und dabei Marius anwies. Marius schloss daraus, dass *to daimonion* ihm eher die Rettung auf dem See- als auf dem Landweg ankündigte (Plut. *G. Mar.* 38,5–6). Dazu Brenk 1977: 192–193.

614 Vgl. zum Kontext Christ 2002: 99–103 sowie Heftner 2006: 148–155.

Feldherrn Marius durch den Glauben an die Wahrsagerei gerettet, Octavius ins Verderben geführt wurde.“⁶¹⁵

Freilich konnte aber auch Marius seinem Schicksal nicht entgehen.⁶¹⁶ Obgleich er in der Abwesenheit Sullas zum siebten Mal zum Konsul gewählt wurde, zeichnet Plutarch das Bild eines innerlich gebrochenen und kraftlos gewordenen Mannes.⁶¹⁷ Als die Nachricht von Sullas bevorstehender Rückkehr nach Rom eintraf,⁶¹⁸ soll Marius sich der Verzweiflung hingegen haben. Wie Plutarch berichtet:

In den Nächten quälten ihn Schreckgesichte und wirre Träume, es war ihm, als höre er ständig eine Stimme sagen: „Schrecklich ist das Lager des Löwen, ist es auch verlassen.“ Da er mehr als alles die schlaflosen Nächte fürchtete, ergab er sich zur Schande seines Alters dem Trunk, als ob er im Rausch den Sorgen entinnen, den Schlaf herbeizwingen könnte.⁶¹⁹

Die Passage ist mit Blick auf das Traumgeschehen insofern ambivalent, als der Status des vermeintlichen Orakeltraums unklar ist – haben wir es mit einem Traum im eigentlichen Sinne zu tun oder mit wiederkehrenden Visionen, die in einer liminalen Welt zwischen Wachzustand und Schlaf angesiedelt sind? Der „pseudo-enigmatic hexameter“,⁶²⁰ den Marius wiederholt zu hören glaubt, verweist offenkundig auf Sullas Abwesenheit aus Rom, kündigt aber zugleich von dessen bevorstehender Rückkehr.⁶²¹ Die innere Angst und Orientierungslosigkeit, die sich aus einer scheinbar aussichtslosen Lage ergibt, dienen Plutarch als Richtschnur der Darstellung. Wie Pelling es ausdrückt: „The importance of the dream is clearly what it shows of Marius’ own ill-balanced mentality.“⁶²² Dass Plutarch die Passage weniger im prognostischen Sinne

615 Plut. *G. Mar.* 42,5: καὶ τὸ πρᾶγμα πολλὴν ἀλογίαν εἶχε, τὸ δεῦν ἡγεμόνων ἐπιφανεστάτων Μάριον μὲν ὀρθῶσαι τὸ μὴ καταφρονῆσαι μαντικῆς, Ὀκτάβιον δὲ ἀπολέσαι.

616 Zum fatalistischen Grundzug der Biographie Duff 1999: 123–124.

617 Vgl. Plut. *G. Mar.* 45, 1–2.

618 Siehe zum Hintergrund Heftner 2006: 185–199.

619 Plut. *G. Mar.* 45,3: καὶ νυκτερινὰ δέγματα καὶ ταραχώδεις ὄνειρους, αἷ τινας ἀκούειν φθεγγομένου δοκῶν

δειναὶ γάρ κοῖται καὶ ἀποιχομένοιο λέοντος. μάλιστα δὲ πάντων φοβούμενος τὰς ἀγρυπνίας ἐνέβαλεν εἰς πότους ἑαυτὸν καὶ μέθας ἄωρους καὶ παρ’ ἡλικίαν, ὥσπερ ἀπόδρασιν τῶν φροντίδων τὸν ὕπνον μηχανώμενος. Dazu Russell 1973: 132–134 sowie Scardigli/Scuderi, die vermuten, dass der Vers einem Dichter entnommen war, der nicht überliefert ist (2017: 636–637).

620 Brenk 1975: 340.

621 Wie Weber deutlich macht, konnte zum Zeitpunkt des angeblichen Traums aber von einer Bedrohung Italiens dezidiert keine Rede sein – Sulla wird jedoch als Bedrohung des Marius charakterisiert und es ist gut möglich, „dass es sich um eine Marius feindlich gesonnene Quellentradition handelt“ (2000: 429). Russell gibt Poseidonios als Hauptquelle Plutarchs an, betont aber, dass die Passage insgesamt deutlich die Handschrift Plutarchs zeigt, nicht zuletzt in den Referenzen an Platon – es ist eine Kombination aus „drama of situation with psychological analysis“ (1973: 132).

622 Pelling 2010b: 318. Siehe auch Pelling 1997b: 200 sowie die ausführliche Diskussion in Pelling 1999: 25.

verstanden wissen will als in dem einer Spiegelung des inneren Zustands⁶²³ des Protagonisten, wird einige Zeilen später deutlich, wenn er ausführt, dass Marius aufgrund seines ungezügelterten Alkoholkonsums krank wird und sich in manischen Visionen vorstellt, dass er selbst in seinem übereifernden Ehrgeiz gegen Mithridates in den Kampf zieht.⁶²⁴ Die Missgunst, die Marius gegenüber Sulla empfand, dem dieser Kriegszug anvertraut worden war, wird Plutarch zum entscheidenden Charakterzug,⁶²⁵ der Marius zu einem negativen Beispiel innerhalb seiner Lebensbeschreibungen werden lässt.

Die starke, auf Emotionen und Leidenschaften bezogene und sich in irrationalen Visionen und Vorstellungen äußernde Ruhelosigkeit des Marius findet in der anschließenden Schlusspassage ein Kontrastbild in Platon, der dankbar das angenommen habe, was ihm im Leben zuteilgeworden war.⁶²⁶ Es ist dabei kein Zufall, dass Plutarch bei der Schilderung der Alpträume und Wahnvorstellungen auf Platon verweist, der in seinen Schriften zu Traum und Schlaf auf eben jene Aspekte Bezug genommen hatte und der die Effekte diskutiert hatte, die Leidenschaften auf den irrationalen Seelenteil hatten.⁶²⁷ Marius wird in Plutarchs Biographie zu einem anschaulichen historischen Beispiel für diese Zusammenhänge ausgestaltet und die Darstellung wiederholt auf eine philosophische Ebene gehoben, die die Ethik des Lebensvollzugs zum Thema hat:⁶²⁸ So habe Marius nicht auf das Erreichte und seine Erfolge zurückgeblickt, sondern habe beständig dem nachgestrebt, was er nicht haben konnte.

Vergesslichen, gedankenlosen Leuten aber gleitet das Erlebte im Laufe der Zeit aus der Erinnerung fort, und weil sie nichts festhalten noch bewahren, stehen sie immer mit leeren Händen, dafür voll von Erwartungen da, spähen in die Zukunft und versäumen darob die Gegenwart. Und doch kann das Geschick all unsere Zukunftshoffnungen vereiteln, nur das Heute kann es uns nicht rauben. Gleichwohl werfen die Toren dieses Glücksgeschenk von sich, als ginge es sie nichts an, und träumen von dem, was ihnen die ungewisse Zukunft bringen soll. Aber die Strafe bleibt nicht aus. Nie können sie die unersättliche Gier ihrer Seele stillen, weil sie äußere Güter an sich rafften und zusammenscharen, bevor sie ihnen durch die Bildung von Geist und Herz eine sichere Grundlage geschaffen haben.⁶²⁹

623 Weber sieht sie als „Essenz seines (d.h. Marius') Lebens. (...) Wie die erwähnte Trunksucht dient auch der Hinweis auf die Träume dazu, den Tod des Protagonisten zu dramatisieren und eine Entsprechung herzustellen zwischen postumer Wertung und angeblichen Ereignissen“ (2000: 429). Vgl. auch Valiglio 1956: 212.

624 Siehe Plut. *G. Mar.* 45,6. Zu dem Motiv des Ehrgeizes siehe Buszard 1985: 199–203.

625 Siehe dazu Pelling 1999: 25.

626 Platon wird bezeichnenderweise bereits zu Beginn der Biographie (*G. Mar.* 2,3) kontrastiv verwendet.

627 Zu den intertextuellen Bezügen auf Platon in Plutarchs (römischen) Biographien Pelling 2013: 16–19.

628 Die maßgeblichen philosophischen Grundlagen für die Bewertung des Marius durch Plutarch bespricht Duff 1999: 104–107 (mit einem Vergleich zu *De. tranq. anim. der Moralia*).

629 Plut. *G. Mar.* 46,3–4: τοὺς δὲ ἀμνήμονας καὶ ἀνοήτους ὑπεκρεῖ τὰ γινόμενα μετὰ τοῦ χρόνου· διὸ μὴθὲν στέγοντες μὴδὲ διατηροῦντες αἰεὶ κενοὶ μὲν ἀγαθῶν, πλήρεις δὲ ἐλπίδων πρὸς τὸ μέλλον ἀποβλέπουσι, τὸ παρὸν προΐεμενοι. καίτοι τὸ μὲν ἂν ἡ τύχη κωλύσαι δύναιτο, τὸ δὲ ἀναφαίρετόν ἐστιν ἀλλ’

Die *paideia*, die hier vor allem die philosophische Schulung des Charakters meint, wird als Gegenmittel gegen die Verwirrungen vorgestellt, die beispielhaft am Leben des Marius vorgeführt wurden. Auch dessen Umgang mit vermeintlichen Vorzeichen und *omina* wird von Plutarch weitestgehend als unreflektiert ausgewiesen – für antizipatorische Träume göttlicher Provenienz war Marius' Seele zu unruhig; seine Wahnvorstellungen entsprangen seinem ruhelosen Geist und waren ein leidvolles Laster, das ihn vor allem am Ende seines Lebens plagte.⁶³⁰

Anstatt sich in Kontemplation zu üben, verlor sich Marius in rastlosen Ausschweifungen – seine ‚Träume‘ waren Hirngespinnste, aber keineswegs Medien der (persönlichen) Erkenntnis. Zwar verband Pyrrhos mit Marius zweifelsohne das Streben nach militärischem Ruhm, aber anders als sein ‚griechischer‘ Gegenpart hatte Marius keinerlei Bildung aufzuweisen, was ihm nach Meinung Plutarchs eine deutlich höhere Anfälligkeit für Widrigkeiten sowie die Irrwege des ‚Aberglaubens‘ gab. Für die Rezipienten war die Biographie damit unter anderem sicherlich als Plädoyer zu verstehen, sich eingängig mit dem philosophischen Erbe Griechenlands auseinanderzusetzen. Zugleich bot sie ein Grundmuster dafür, wie Plutarch die Handlungsmotivationen einzelner Akteure und die historischen Triebkräfte der römischen Geschichte im ersten Jahrhundert v. Chr. betrachtete. Träume spielten dabei nach wie vor eine Rolle, aber ihr Status als zukunftsweisendes Medium wurde mehr denn je von dem Grad der Bildung des jeweiligen Träumers bestimmt.

3.5.4 Sertorius

Der Grad der eigenen Bildung konnte dabei einen gewieften Feldherrn freilich auch dazu bringen, Träume zu erfinden und gezielt als Instrument der Manipulation einzusetzen,⁶³¹ vor allem dann, wenn er merkte, dass Leute in seiner Umgebung sich davon beeindrucken ließen und scheinbar über keinerlei reflexives Vermögen verfügten. Quintus Sertorius war in Plutarchs Schilderung zweifelsohne ein derartiger Strategie, der aufgrund seines militärischen Vermögens und infolge der Tatsache, dass er aus der Heimat exiliert worden war und fremde Soldaten befehligte,⁶³² mit Eumenes verglichen wird. Das Paar ist eines derjenigen, bei denen der römische Protagonist vor dem

ὁμῶς τοῦτο τῆς τύχης ὡς ἀλλότριον ἐκβάλλοντες ἐκεῖνο τὸ ἄδηλον ὀνειρώττουσιν, εἰκότα πάσχοντες, πρὶν γὰρ ἐκ λόγου καὶ παιδείας ἔδραν ὑποβαλέσθαι καὶ κρηπίδα τοῖς ἐξωθεν ἀγαθοῖς, συνάγοντες αὐτὰ καὶ συμφοροῦντες ἐμπλῆσαι τῆς ψυχῆς οὐ δύνανται τὸ ἀκόρεστον. Dazu Duff 1999: 102 und 108–111. Wie Duff herausarbeitet, findet sich diese abschließende philosophische Reflexion in keiner anderen Quelle zu Marius und muss als originelle Leistung Plutarchs gesehen werden. Außerdem Scardigli/Scuderi 2017: 640–641.

⁶³⁰ Zum Tod des Marius Carney 1958.

⁶³¹ Siehe Durán Mañas 2010: 132 und Harrisson 2013: 186.

⁶³² Die Entwicklung in der Charakterzeichnung unterstreicht Beneker 2010: 103.

griechischen behandelt wird.⁶³³ Obgleich Sertorius in der Literatur häufig als ein Charakter diskutiert wird, der durch Plutarch in positives Licht gerückt wurde, hat zuletzt Roskam gezeigt, dass die Biographie gerade im Hinblick auf die thematisierten moralischen Fragen deutlich ambivalenter ist: Zum einen geht es um die Wankelmütigkeit der *tyche*, die Sertorius, trotz hervorragender persönlicher Anlagen, letztlich verließ und zum Scheitern verdammt.⁶³⁴ Zum anderen geht es aber auch grundsätzlich um die Frage der Loyalität und der Notwendigkeit zu handeln – auch dann, wenn man sich von seinen Verbündeten oder seiner Heimat(stadt) lossagen muss.⁶³⁵

Sertorius hatte sich in den innenpolitischen Auseinandersetzungen in Rom auf die Seite der Marianer geschlagen – allerdings eher aus Notwendigkeit, da ihm der Weg zum Volkstribunat durch Sulla vereitelt worden war.⁶³⁶ Dennoch zeigte er sich auch nach Marius' Tod gegenüber seinen Gefährten und Freunden loyal und floh deswegen nach Spanien, um die Sache der Marianer von dort zu unterstützen und eine Zufluchtsmöglichkeit für diejenigen zu eröffnen, die in Folge der sullanischen Proskriptionen ihre Heimat verlassen mussten.⁶³⁷ Dort etablierte er sich nach anfänglichen Rückschlägen als vielgeachteter Feldherr, der auch von den einheimischen Lusitanern mit dem Oberbefehl über die eigenen Truppen versehen wurde, um sie gegen die römischen Legionen der Sullaner zu verteidigen.⁶³⁸ Einerseits hatte sich Sertorius, wie Plutarch ausführt, bei den Einheimischen durch Milde Vertrauen geschaffen. Andererseits wusste er auch deren ‚Aberglauben‘ auszunutzen und wandte deshalb einen Trick an; als ein Hirschkalb, das ihm als Geschenk überreicht worden war, sich an die Menschen gewöhnte und sogar auf seinen Zuruf hörte, soll er auf die Idee gekommen sein, diese Verbindung zu dem Tier zu nutzen:

633 Plutarch bewertet Sertorius dabei insgesamt positiver; vgl. Bosworth 1992: 57. Für eine Diskussion der Figur des Sertorius siehe außerdem Garcia Moreno 1992: 132–133. Scardigli sieht bei Plutarch eher die „panegyrische“ Traditionslinie zu Sertorius vertreten, die v. a. mit Sallust verbunden ist; abwehrende Stimmen fanden sich insbesondere bei Livius sowie Appian – dazu Scardigli 1979: 98. Vgl. außerdem Flacelière/Chambry 1973: 6–8. Auch moderne Bewertungen des Sertorius tragen bisweilen panegyrische Züge – vgl. Christ 2019: 48.

634 Plutarch beginnt die Biographie mit einer langen Reflexion über das Schicksal: „Vielleicht ist es nicht verwunderlich, dass, wenn im Verlauf der unendlichen Zeit das Schicksal bald diesen, bald jenen Weg nimmt, häufig wie von ungefähr dieselben Ereignisse eintreten“, womit er zugleich die Wahl seines griechisch-römischen Paares begründet (Plut. *Sert.* 1,1: θαυμαστόν μὲν ἴσως οὐκ ἔστιν, ἐν ἀπείρῳ τῷ χρόνῳ τῆς τύχης ἄλλοτε ἄλλως ῥεούσης, ἐπὶ ταῦτα συμπτώματα πολλάκις καταφέρεσθαι τὸ αὐτόματον). Die herausragenden Führungsqualitäten sowie Charaktereigenschaften des Sertorius werden durch Schicksalsschläge schließlich herausgefordert und beginnen sich zum Schlechten zu wenden – einschlägig ist Plut. *Sert.* 10,5–7. Dazu Roskam 2021: 129–130 und Xenophon 2016: 163–164.

635 Vgl. die Diskussion bei Roskam 2021: 126–134.

636 Vgl. Plut. *Sert.* 4,6–7.

637 Siehe Plut. *Sert.* 6. Der Mittelteil der Biographie wird durch die Vorlage Sallusts bestimmt, wobei nicht eindeutig geklärt ist, ob Plutarch Sallust selbst rezipierte oder auf Poseidonios zurückgriff; vgl. Scardigli 1979: 98–99.

638 Vgl. Plut. *Sert.* 10,1.

... er behauptete, die Hindin sei ein Geschenk der Artemis und offenbare ihm viele verborgene Dinge. Er wusste nämlich, dass das Barbarentum von Natur sehr anfällig ist für Aberglauben. Weiter setzte er noch folgendes ins Werk. Wenn er heimlich erfuhr, dass die Feinde irgendwo in das von ihm beherrschte Gebiet eingefallen waren oder eine Stadt zum Abfall von ihm zu bewegen suchten, so behauptete er, die Hindin habe im Traum mit ihm gesprochen und ihm geraten, seine Truppen in Bereitschaft zu halten.⁶³⁹

Obgleich die Episode noch nicht an Sertorius' Lebensende gehört, wo er sich als un-nachgiebig und bisweilen grausam zeigt, ist es bezeichnend, dass Plutarch diese Passage nach seiner allgemeinen Reflexion über den Umschlag des Glücks und den einhergehenden Wandel des Charakters folgen lässt.⁶⁴⁰ Denn die Folge aus diesem Verhalten, dass die einheimische Bevölkerung Sertorius nämlich gleich einer Gottheit betrachtet,⁶⁴¹ zeigt zugleich eine zur Hybris neigende Tendenz des Protagonisten, die seine militärischen Erfolge, die er im Anschluss gegen mehrere große römische Befehlshaber erringen kann, mit einer gewissen Ambivalenz versieht. Sein Verhalten gegenüber dem Göttlichen erscheint nicht von Ehrfurcht, sondern von einem kalkulierenden Willen zur Inszenierung geprägt. Dabei rekuriert sein Verweis auf das sprechende Tier als Medium des Orakeltraums auf ein aus der literarischen Tradition bekanntes Motiv. Sertorius beherrscht die Klaviatur der Traumsymbolik, was zugleich viel über seinen Bildungshintergrund sagt. Dass die Adressaten seiner Inszenierung ihm diese Geschichte offensichtlich abnehmen, verweist zumindest darauf, dass die Lusitaner und andere einheimische Gruppen mit der Traumbotschaft etwas anfangen konnten, obgleich die genauen kulturellen Umstände unklar sind.⁶⁴²

Nachdem die herangewachsene Hirschkuh davongelaufen, dann aber von einigen Leuten gefunden worden war, erkannte Sertorius die Gelegenheit, um ihre Rückkehr in besondere Weise für seine Zwecke zu nutzen – er versprach den Leuten, die das Tier gefunden hatten, eine Belohnung, wenn sie nichts über die wahren Umstände verrieten, „versteckte die Hirschkuh, ließ ein paar Tage vergehen und schritt dann mit freudiger Miene wie nach einem glückverheißenden Traum auf seine Rednerbühne zu und erzählte den Führern der Iberer, der Gott habe ihm im Traum ein großes Glück vorausverkündigt.“⁶⁴³ Die eingeweihten Personen ließen daraufhin die versteckte Hirschkuh frei, die sofort zu Sertorius lief und ihn freudig begrüßte, was von den

639 Plut. *Sert.* 11,3–4: κατὰ μικρὸν ἐξεθείαζε φάσκων Ἀρτέμιδος δῶρον τὴν ἔλαφον εἶναι, καὶ πολλὰ τῶν ἀδύλων ἐπεφήμιζεν αὐτῷ δηλοῦν, γινώσκων εὐάλωτον εἰς δεισιδαιμονίαν εἶναι φύσει τὸ βαρβαρικόν. ὁ δὲ καὶ προσετεχνᾶτο τοιαύδε· γνοὺς γὰρ ἂν κρύφα τοὺς πολεμίους ἐμβέβληκός τις ποιῆς ὑπ' αὐτὸν χώρας ἢ πόλιν ἀφιστάντας, προσεποιεῖτο τὴν ἔλαφον αὐτῷ κατὰ τοὺς ὕπνους διελεῖσθαι, κελεύουσιν ἐν ἐτοίμῳ τὰς δυνάμεις ἔχειν (...). Vgl. Xenophontos 2016: 164–165.

640 Siehe Plut. *Sert.* 10,5–7.

641 Vgl. Plut. *Sert.* 12,1.

642 Garcia Moreno diskutiert diese Anekdoten als Teil der antiken Paradoxographie (1992: 149–152).

643 Plut. *Sert.* 20,2: ἀποκρύψας δὲ τὴν ἔλαφον καὶ διαλυτῶν ὀλίγας ἡμέρας προΐει μάλα φαιδρὸς ἀπ' ὄψεως ἐπὶ τὸ βῆμα, διηγούμενος τοῖς ἡγεμόσι τῶν βαρβάρων ὡς ἀγαθὸν τι μέγα τοῦ θεοῦ προμνηνύοντος αὐτῷ κατὰ τοὺς ὕπνους. Dazu Konrad 1985: 142.

Umstehenden als Zeichen der göttlichen Zuneigung verstanden worden war und ihren Mut gestärkt haben soll.⁶⁴⁴

Die Szene ruft unweigerlich Eumenes' Verweis auf den Traum von Alexander in der parallelen Lebensbeschreibung ins Gedächtnis: In beiden Fällen werden Traumgesichte vor kulturell anderen Gruppen instrumentalisiert, um die eigene Position zu stärken und Vertrauen in das jeweilige Vorgehen zu generieren. Während der Status von Eumenes' Traum nicht vollends klar ist, ist Sertorius' Vorgehen unzweideutig als Betrug charakterisiert. Plutarch trifft damit aber nicht nur eine Aussage über die politische Kommunikation von Zeichen und wie sich (aus seiner Sicht) ungebildete oder ‚abergläubische‘ Gruppen dazu positionieren beziehungsweise davon beeinflussen lassen. Vielmehr zielen die Passagen auch darauf ab, das Agieren der jeweiligen Protagonisten zu bewerten und es in Verhältnis zu ihrer Beziehung mit den Göttern und insbesondere der *tyche* setzen. Es ist nämlich auffällig, dass Plutarch Sertorius als einen Charakter zeigt, der vom Schicksal zu bestimmten Handlungen, nicht zuletzt gegen sein besseres Wissen, gebracht wurde. Umgekehrt bleiben aber jegliche positiven Vorzeichen, die ihm persönlich zuteilwerden, aus – er ist dazu gezwungen, sie zu erfinden oder zu inszenieren. Daraus spricht also nicht einzig die Einsicht in die Funktionalisierbarkeit der Divination und insbesondere der Träume, sondern – gerade im Kontext von Plutarchs Werk insgesamt – zugleich der Eindruck, dass das Leben des Sertorius nicht im selben Maße von den Göttern begünstigt war wie andere Schicksale der Zeit.⁶⁴⁵

3.5.5 Sulla

Die Einstellung, Träume als wichtiges divinatorisches Medium ernst zu nehmen, muss sich – unabhängig von späteren literarischen Ausgestaltungen des Motivs, wie wir sie bei Plutarch vor uns haben – im Laufe des ersten Jahrhunderts v. Chr. in Rom (zumindest in bestimmten Kreisen) etabliert haben.⁶⁴⁶ Anders ist es nicht zu erklären, dass Marius' Zeitgenosse und großer Gegenspieler Lucius Cornelius Sulla in seinen Memoiren, die er einem seiner engsten Vertrauten, Lucius Lucullus, gewidmet hatte, den Rat gegeben haben soll, nichts für so zuverlässig zu halten wie das, was einem die Gottheit (*to daimonion*) im Traum offenbart.⁶⁴⁷ Plutarch, der dies auch an anderer Stelle

⁶⁴⁴ Vgl. Plut. *Sert.* 20,3.

⁶⁴⁵ Siehe dagegen Frazier, die – mit Blick auf *Sertorius* – einschränkend bemerkt, dass der (göttlichen) Vorsehung in den Viten ein deutlich geringerer Anteil zukäme als man bisweilen annehmen könnte – sie macht etwa darauf aufmerksam, dass Passagen, in denen es um die Vorstellung der Vorsehung geht, häufig Teile von Äußerungen der handelnden Charaktere sind, es sich dabei aber nicht zwingend um die Meinung des Autors handeln muss (2010: xvii).

⁶⁴⁶ Vgl. Kragelund 2001: 92–95.

⁶⁴⁷ Vgl. Plut. *Sull.* 6,6. Siehe auch Brenk 1977: 230 sowie 1975: 347, wo er mutmaßt, dass Plutarch dieser Einstellung womöglich zugestimmt habe. Sicher ist, dass er (sowie die Überlieferung insgesamt) Lucullus so gezeichnet hat, als ob er diesem Rat Folge leistete, vgl. Weber 2000: 99, 124 FN 170 sowie 261. Zu der eigentlichen Publikation und weiteren Geschichte des zweiundzwanzig Bände umfassenden

anführt,⁶⁴⁸ übergibt diesen Ratschlag jedenfalls nicht, sondern nahm ihn als ernst zu nehmende Sentenz wahr, in der sich konkrete Erfahrungswerte und daraus abgeleitete Überzeugungen widerspiegeln. Zwar sind die in der Biographie angeführten Träume nicht allzu zahlreich, haben in der Lebensbeschreibung Sullas aber eine herausgehobene Bedeutung und dienen als wichtiges strukturelles Element. Neben den immer wieder angeführten *omina*⁶⁴⁹ markieren die Träume Sullas persönlichen Bezug zu Vorzeichen, der sich zumindest in einem Fall auch in der Selbstdarstellung Sullas niederschlug.⁶⁵⁰ Dieser wird dabei von Plutarch ebenso sehr als Lebewann wie als kalkulierender Machtmensch beschrieben, der in jeglicher Hinsicht ins Extrem neigte.⁶⁵¹ Diese Zwiespältigkeit machte ihn in vielerlei Hinsicht für andere unberechenbar;⁶⁵² Sulla selbst entwickelte aber ungeachtet seines unausgeglichene Charakters dennoch einen großen Handlungswillen und skrupellose Durchsetzungsfähigkeit.⁶⁵³ Letztere half ihm dabei in vielen waghalsigen Unternehmungen, die auch durch die beständige Überschreitung von Grenzen geprägt war, die Oberhand zu behalten.

Wie Plutarch nahelegt, kamen ihm dabei nicht zuletzt die durch Unsicherheit geprägten Zeitumstände entgegen, die immer wieder in den bereits angesprochenen *omina* einen symbolischen Widerpart finden.⁶⁵⁴ So hätten verschiedenste Vorzeichen

Werkes ist nichts bekannt – dass eine Beziehung zu Lucullus bestand, der der Vormund von Sullas Sohn war, ist gesichert; vgl. allgemein Rawson 1985: 72 sowie Keaveney 1982: 204–205 und Tröster 2008: 81.

648 Vgl. Plut. *Luc.* 23,6.

649 Siehe dazu beispielhaft die Erzählung über die Entstehung eines Erdspalts bei Ravenna, aus dem Feuer emporloderte. Die zum Kontext des Bundesgenossenkrieges gehörende Episode schließt sich an die Bemerkung über die gesonderte Bedeutung von Träumen an und wird von Plutarch auf einen Bericht in Sullas „Memoiren“ zurückgeführt. Denn als die Seher erklärten, dass ein Mann von ungewöhnlichem Äußeren und von großer Tapferkeit zur Herrschaft in Rom kommen und die Verhältnisse ordnen würde, bezog Sulla diese Äußerung auf sich selbst. Plutarch nimmt dies als Ausweis seiner engen Beziehung zum Göttlichen. Siehe Plut. *Sull.* 6,6–6,7. Über die tatsächliche Verwendung der „Memoiren“ durch Plutarch herrscht keine Einigkeit. Dazu Scardigli 1979: 89–90 (möglichweise waren diese von Poseidonios rezipiert worden); auch Strabon und Livius gelten als Vorlagen.

650 Sulla galt in späterer Überlieferung als jemand, der die Religion instrumentalisierte und für seine Zwecke manipulierte. Siehe Val. Max. 1,2,3. Außerdem vgl. Harris 2003: 26.

651 Vgl. Plut. *Sull.* 6,7–8. Für eine Diskussion der Bewertung Sullas durch Plutarch Flacelière/Chambry 1971: 217–218 und Christ 2002: 160–162. Siehe außerdem Stadter 1992: 43; dagegen Morón 2000: 455–456.

652 Wie Duff es mit Bezug auf die parallele Lebensbeschreibung des Lysander ausdrückt: „The lack of moral clarity in this pair does not result from the sources; rather, Plutarch seems to be making it deliberately difficult to extract simple moral lessons from this text“ (Duff 1999: 161).

653 Zu der Art, wie die im parallelen Leben des Lysander ausgearbeiteten Motive in Sulla ins Extrem geführt werden, siehe Stadter 1992b. Zur *philotimia* als Leitmotiv siehe Morón 2000: 462–466 – diese hatte bereits Sall. *Jug.* 95,3–4 unterstrichen, der sicherlich eine der Quellen Plutarchs war.

654 Zur Häufung der Prodigien und anderer Vorzeichen und deren Zuschnitt auf Sullas Persönlichkeit, was die Prägung dieser Passagen durch die „Memoiren“ Sullas nahelegt, Scardigli 1979: 89. Außerdem Morón: „Constant mention of prodigia at decisive junctures in Sulla's life makes it very

den kommenden Bürgerkrieg zwischen den Anhängern Marius' und Sullas voraussehen lassen. Unter anderem hätte man in Italien vom Himmel her den Schall einer Trompete wahrgenommen, den die etruskischen Wahrsager als Zeichen eines grundsätzlichen Wandels der Lebensumstände und -weise wahrgenommen hätten, was Plutarch folgendermaßen beschreibt: „Neben anderen großen Wandlungen, die bei diesem Wechsel der Menschengeschlechter vor sich gingen, nehme auch die Wahrsagekunst das eine Mal einen großen Aufschwung und treffe das Richtige mit ihrem Voraussagen, indem die Gottheit klare und deutliche Zeichen sende, und wiederum bei einem andern Geschlecht führe sie ein kümmerliches Dasein, indem sie zumeist aufs Raten angewiesen sei und nur mit unzulänglichen, tastenden Organen an die Zukunft rühren könnte.“⁶⁵⁵ Plutarch distanziert sich vorsichtig von dieser, den etruskischen Sehern zugeschriebenen Einschätzung,⁶⁵⁶ verwendet sie aber als grundsätzliches Charakterbild einer Epoche, die durch Wandel geprägt war. Die in der Passage aufscheinende Differenz zwischen bedeutungstragenden Zeichen, die von den Göttern gesandt werden, sowie dem opaken, kaum interpretationsfähigen Material erinnert in der Semantik an einige der philosophischen Ausführungen in den *Moralia*. Die angesprochene qualitative Differenz in der Wahrnehmung(sfähigkeit) von Zeichen ist bei Plutarch dabei aber sicher nicht auf die Zeit an sich bezogen, sondern bleibt grundsätzlich an Aspekte zurückgebunden, die die individuelle Verfasstheit derjenigen im Blick behält, die als Empfänger und Deuter von vermeintlichen Vorzeichen erscheinen.

Es ist in diesem Zusammenhang aufschlussreich, dass Plutarch nur wenige Zeilen später auf eine der wirkmächtigsten Episoden in der spätrepublikanischen Geschichte eingeht, nämlich auf Sullas Entscheidung, seine Truppen gegen Rom zu führen.⁶⁵⁷ Wie Plutarch die grundsätzliche Situation schildert, schwankte Sulla innerlich, ob er sich zu diesem Schritt durchringen sollte – er wurde aber sowohl durch seinen Seher ermutigt, der die Opferschau vorgenommen hatte, als auch durch ein Traumgesicht:

Auch heißt es, dass Sulla selbst im Traum die Göttin erschienen sei, deren Kult die Römer von den Kappadokiern übernommen haben, mag sie nun Semele, Athena oder Enyo sein. Diese, so träumte er, trat zu ihm, reichte ihm einen Donnerkeil, nannte jeden seiner Feinde mit Namen und hieß ihn, den Donnerkeil auf sie zu schleudern, und sie wurden getroffen, fielen und verschwanden. Dieser

difficult for the reader to avoid forming the impression that Sulla's career followed a plan sanctioned by the gods“ (2000: 463).

⁶⁵⁵ Plut. *Sull.* 7,5: τὰ τε γὰρ ἄλλα φασὶν ἐν τῇ τῶν γενῶν ἀμείψῃ λαμβάνειν μεγάλας καινοτομίας, καὶ τὴν μαντικὴν ποτὲ μὲν αὖξασθαι τῇ τιμῇ καὶ κατατυχάνειν ταῖς προαγορεύσεσι, καθαρὰ καὶ φανερὰ σημεῖα τοῦ δαίμονιου προπέμποντος, αὖθις δ' ἐν ἑτέρῳ γένει ταπεινὰ πράττειν, αὐτοσχέδιον οὖσαν τὰ πολλὰ καὶ δι' ἀμυδρῶν καὶ σκοτεινῶν ὀργάνων τοῦ μέλλοντος ἀπτομένην. Siehe dazu Brenk 2017a: 97 und Duff 1999: 189.

⁶⁵⁶ Vgl. Plut. *Sull.* 7,5. Generell Volk 2021: 276–278.

⁶⁵⁷ Nachdem der Volkstribun Sulpicius Rufus den Oberbefehl im anstehenden Feldzug gegen Mithridates auf Marius übertragen hatte. Dazu Plut. *Sull.* 8; Keaveney 1982: 62–68; Christ 2002: 78–83 sowie Linke 2012: 105–114.

Traum stärkte seinen Mut, er erzählte ihn seinem Amtsgenossen und trat am nächsten Morgen den Marsch auf Rom an.⁶⁵⁸

Der Traum ist in Plutarchs Schilderung der entscheidende Anlass für Sullas geschichtsträchtiges Handeln. Wie Brenk vermutet, könnte Plutarch den Traum den Memoiren Sullas entnommen haben – der Traumbezug hätte dabei eine entscheidende Rolle in der Begründung seines Tabubruches, für den es keinen historischen Vorläufer gegeben hatte, gespielt.⁶⁵⁹ Brenk macht auch die Beobachtung, dass Plutarch möglicherweise eine zusätzliche Dimension des Traumnarrativs übersehen haben könnte, die sich einige Zeilen später erschließt, Denn bei dem Kampf in Rom gibt Sulla seinen Truppen den Befehl, die Häuser anzuzünden, wobei er die erste Fackel geworfen haben soll – eine Szene, die das Traumbild, wenn auch nicht ganz passgenau, vorwegnahm.⁶⁶⁰

Es muss dabei freilich offenbleiben, ob das ursprüngliche Narrativ einen derartigen Bezug zwischen dem Traum und dem rücksichtslosen Häuserkampf in der Hauptstadt etablierte – und ob sich das Traumgesicht tatsächlich in diesem Sinne als ein legitimierendes Medium geeignet hätte. Denn wie Weber herausstellt, geht die Geste der Überreichung des *kenauros* deutlich über die Bedeutung der Fackel hinaus: Vielmehr handelt es sich um eine „symbolische Investitur“ durch die kappadokische Göttin Bellona,⁶⁶¹ die bezeichnenderweise „ein Insignium von Zeus/Iuppiter übermittelte“. Damit wird zum Ausdruck gebracht, dass Sullas gesamte Aktion unter dem Schutz des höchsten Gottes steht bzw. mit dessen Billigung durchgeführt wird – und zugleich wird eine „göttlich approbierte ‚Gebrauchsanweisung‘ für Zeus’ Insignium, das zu einem reinen Bestrafungsinstrument umgestaltet wurde“ gegeben.⁶⁶² Diese Beobachtung ist schon deshalb aufschlussreich, weil sie zumindest auf der Ebene von Plutarchs Text aufzeigt, wie das Motiv des Schleuderns von Blitzen und das Werfen von Feuer aufeinander bezogen sind – und wie der geschilderte Traum die kurz darauf folgenden Kämpfe gewissermaßen antizipiert.

Dass diese wirklichen Kämpfe noch deutlich über das Niederstrecken der Feinde, die das Traumgesicht in Szene setzt, hinausgeht, wird aber freilich ebenso deutlich: Sullas Vorgehen trifft Feinde wie Verbündete gleichermaßen. Rom, das sich (mit Aus-

658 Plut. *Sull.* 9,4: λέγεται δὲ καὶ κατὰ τοὺς ὕπνους αὐτῷ Σύλλα φανῆναι θεὸν ἢν τιμῶσι Ῥωμαῖοι παρὰ Καππαδοκῶν μαθόντες, εἴτε δὴ Σελήνην οὖσαν εἴτε Ἀθηνᾶν εἴτε Ἐνυῶ. ταύτην ὁ Σύλλας ἔδοξεν ἐπιστᾶσαν ἔχχειρίσαι κεραυνὸν αὐτῷ, καὶ τῶν ἐχθρῶν ἕκαστον ὀνομάζουσιν τῶν ἐκείνου βάλλειν κελεύσαι, τοὺς δὲ πίπτειν βαλλομένους καὶ ἀφανίζεσθαι. θαρσύνει δὲ τῇ ὄψει καὶ φράσας τῷ συνάρχοντι μεθ’ ἡμέραν ἐπὶ τὴν Ῥώμην ἡγεῖτο. Siehe auch Keaveney 1983: 54 sowie Loretto 1956: 60–61. Zu Sullas Träumen auch Eckert 2016: 54–55.

659 Vgl. Brenk 1977: 224. So auch Weber mit weiteren Hinweisen auf die Bedeutung von Vorzeichen für Sullas spätere Rezeption und Selbstdarstellung (2000: 257). Vgl. exemplarisch Plut. *Sull.* 27,8–9.

660 Siehe Plut. *Sull.* 9,6–7. Dazu Brenk 1977: 224–225. Zum „visuellen“ Element der Traumbeschreibung Brenk 1975: 340.

661 Sie spielt auch beim zweiten Marsch auf Rom eine Rolle, siehe Plut. *Sull.* 27,12. Vgl. auch Keaveney 1983: 66 sowie Linke 2012: 124–126.

662 Weber 2000: 257–258.

nahme des Galliersturms) nie einem auswärtigen Gegner hatte beugen müssen, wird von seinen eigenen Legionen zum Teil zerstört, die *res publica* als solche bis ins Mark hinein getroffen. Die bei Plutarch kurz zuvor ausgearbeiteten Passagen zum historischen Wandel der Menschengeschlechter und der erneuerten Bedeutung der Vorzeichen findet hier eine realpolitische Verwirklichung. Dass Sulla ein Orakeltraum zuteilwird, ist dabei wichtig, denn dadurch konnte sein waghalsiges Unternehmen als direkt von den Göttern begünstigt dargestellt werden. Signifikant ist aber auch, dass Plutarch bei der Identifikation der im Traum auftretenden Gottheit zurückhaltend ist. So kommt es zumindest auf der Textebene zu einem Grad an Unsicherheit, den der eigentliche Traum freilich nicht hat – und der gerade deshalb eine hohe Bedeutung hat, weil er im Ereigniskontext des Marschs auf Rom eine motivierende Funktion erhielt.

Es ist nicht unwahrscheinlich, dass Sulla den Traum tatsächlich gezielt verbreiten ließ, nicht zuletzt „weil (er eine) transzendente Rechtfertigung abgab“. ⁶⁶³ Eine mögliche Schlussfolgerung ist, dass in der sullanischen Selbstrepräsentation, die auch nach seiner späteren Diktatur posthum weitergeführt wurde, dem Traum der eigentliche Ereignischarakter gegeben wurde: Sulla war direkt von einer Gottheit auserwählt und zu seinen weiteren Schritten gegen seine Feinde legitimiert worden – man beachte in diesem Zusammenhang auch den Hinweis auf das Nennen der Namen der Gegner

663 Weber 2000: 258. Wie zuerst Vollenweider gezeigt hat, wird in der weiteren republikanischen Geschichte immer wieder auf diesen Traum rekurriert – und zwar nicht einzig in textueller Form, sondern auch in der Welt der Bilder und Objekte. Vollenweider verweist beispielsweise auf Gemmen und Glasplasten, die bereits ab den 80er Jahren v. Chr. den schlafenden Sulla darstellen, wie er von der Göttin im Traum aufgesucht wird und die zeigen sollen, dass „Sulla seinen Sieg nicht so sehr seinen persönlichen Fähigkeiten, sondern der Eingebung der Göttin zugeschrieben hat“ (Vollenweider 1958/59: 24 – mit den Tafeln V 1 sowie VI 1–9 und 11). Nach Vollenweider habe Sulla „seine Träume und ganz besonders das Traumbild der Selene“ als „ein so starkes Zeichen seiner Auserwähltheit verstanden“, dass er nicht zuletzt die „Verbreitung“ der damit verbundenen Bilder „bewusst gefördert hat“ (Vollenweider 1958/59: 30). Nach Vollenweiders Interpretation maß man zumindest in seiner eigenen *gens* dem Traum weiterhin eine so große Bedeutung zu, dass noch Jahrzehnte später das durch andere Medien bereits bekannte Motiv von Sullas Traumheimsuchung auf einer Münze des Jahres 44 v. Chr. geprägt werden konnte (22 mit Tafel VIII 1), wobei L. Aemilius Buca, der Sohn von Sullas Stiefsohn Scaurus, als Initiator gesehen wird. Dazu siehe auch Näf 2004: 82–83. Frühere Prägnungen von Faustus, dem Sohn Sullas, aus dem Jahr 55 v. Chr. können nicht eindeutig auf den Traum bezogen werden (Taf. VII 1–3), siehe Keaveney 1983: 68–69 sowie Weber 2000: 123 (mit der Diskussion in FN 166–167 und dem Hinweis, dass auch Vollenweiders Deutung der Münze des Aemilius Buca keinesfalls unumstritten ist; dazu Fears 1975). Wie Weber unabhängig davon zusammenfasst, wollte Sulla „in Schrift und Bild aufweisen, in welcher enger Verbindung er jeweils *persönlich* zu den Göttern stand, was insbesondere die Träume zum Ausdruck brachten (...). Dies ist um so bemerkenswerter, als es sich um eine Person handelt, die formal immer noch in den Rahmen der Republik eingeordnet war“ (2000: 123, Hervorhebung im Original). Siehe dazu auch insgesamt die Einschätzung Moróns zu Sulla: „The repated *prodigia* that adorn the career of Sulla emphasize the inscription of his deeds into the plan approved by the gods and consequently point to the Roman order, the era contemporary with Plutarch, as the goal of the trajectory that the biography follows. In this sense it is worth pointing out that the foundation on which Sulla is erected is not only the history of Rome but also the product of that history: the imperial order, Greco-Roman society, and its values“ (2000: 464).

Sullas durch die Göttin, was als Anspielung auf die Proskriptionslisten verstanden werden konnte.⁶⁶⁴ Der eigentlich skandalöse Angriff auf die *res publica* konnte damit zugunsten eines anderen Narrativs überschrieben werden und bot für Sulla den wirklichen Bezugspunkt seines Handelns.⁶⁶⁵

Obgleich Plutarch diese weitere Rezeptionsgeschichte nicht weiter ausführt, maß er dem Traum zweifelsohne eine gesonderte Bedeutung zu, weil er auf einer anderen Ebene angesiedelt ist als die sonstigen vermeintlichen Vorzeichen, bei deren Auslegung immer wieder von beteiligten Sehern die Rede ist. Anders als diese besitzt der Traum nämlich die Klarheit und Unmittelbarkeit der zuvor genannten Vorzeichen eines neuen Zeitalters. Obgleich Plutarch sicher nicht der Einschätzung folgte, dass in den 80er Jahren v. Chr. ein neues Menschengeschlecht und -zeitalter angebrochen war, wusste er einzuschätzen, dass die geschichtliche Entwicklung mit Sullas erstem Marsch auf Rom eine neue Dimension gewonnen hatte, der man Rechnung tragen musste – und der Traum eignete sich zweifelsohne als symbolträchtiger Indikator dieser Zäsur und war Ausdruck einer narrativen Logik, die uns später, im Kontext des Bürgerkriegs der Jahre 49–45 v. Chr. noch einmal begegnen wird.

Im Kontext der weiteren Kämpfe mit den Marianern kam es im Zusammenhang mit der Schlacht von Signia im Jahre 82 v. Chr. zu einem weiteren Traum, der Sulla zuteilgeworden sein soll. Er wird als Begründung angeführt, warum Sulla auf Marius' Angebot einging, dort in der Ebene, die mit Verschanzungen der Gegner versehen war, die Schlacht auszutragen: "(...) denn er hatte in der Nacht folgenden Traum gehabt. Es war ihm, als riete der alte, längst verstorbene Marius seinem Sohne Marius, sich vor dem kommenden Tage zu hüten, weil er ihm schweres Unglück bringen würde."⁶⁶⁶ Der Traum ist insofern im Zusammenhang mit dem bei Plutarch überlieferten Material bemerkenswert, weil es sich einerseits um einen Traum im Traum handelt und weil andererseits ein anderer als Traumempfänger erscheint.

Er zeichnet sich dabei also durch einen hohen Grad der Relationalität aus, denn es wird nicht Sullas eigene Situation thematisiert, sondern die des Marius. Besonders bemerkenswert ist hier freilich, dass Marius' Vater als Überbringer der Traumbotschaft erscheint und somit ein doppelter Bezug auf die Gegenseite vorliegt, die die ältere Generation miteinschließt. Ob man hier ein mögliches Aufgreifen des Themas der Rivalität verschiedener römischer *gentes* hineinlesen möchte, ist aufgrund von Marius' Status als *homo novus* fraglich – es mag sich allenfalls um die Vorstellung handeln, dass gerade das Auftreten des toten Vaters im Traum eine besondere Relevanz hatte, die es ernst zu nehmen galt. Zugleich wird damit ein gerade im Kontext der spätrepublikanischen Geschichte bei Plutarch immer wieder auftretendes Element aufgegriffen, nämlich dass Tote in Träumen erscheinen – der Kontrast zum zuvor berichteten Traum

⁶⁶⁴ Vgl. Weber 2000: 258 mit Cagniat 1986: 332. Zu der Proskription Heftner 2006: 200–206.

⁶⁶⁵ Siehe generell die Einschätzung von Harris 2003: 26.

⁶⁶⁶ Plut. Sull. 28.4: (...) γὰρ ὅψιν ἑωρακώς τοιάνδε κατὰ τοὺς ὕπνους, ἐδόκει τὸν γέροντα Μάριον τεθνηκότα πάλοι τῷ παιδί Μαρίῳ παραινεῖν φυλάσσειν τὴν ἐπιούσαν ἡμέραν ὡς μεγάλην αὐτῷ δυστυχίαν φέρουσαν. Dazu Weber 2000: 260.

äußert sich bezeichnenderweise an dieser Stelle auch darin, dass Sulla eine Göttin erschienen, in Sullas Traum von Marius aber allenfalls ein Geist zu sehen war. Dass Sulla die Botschaft in seinem Sinne ausdeutete, wird von Plutarch klar ausgeführt – obgleich der Schlachtenverlauf zunächst den Schluss nahelegt, dass sich Sulla von dem Traumgesicht möglicherweise täuschen ließ. Doch gerade als die Marianer Sullas Truppen bedrängen, „ließ“, wie Plutarch schreibt, „die Gottheit Sulla den im Traum gegebenen Wink in Erfüllung gehen“⁶⁶⁷, da es gelingt, die Marianer abzuwehren und in die Flucht zu schlagen. Plutarch führt eine weitere Tradition an, wonach Marius gar nicht selbst den letztlich erfolglosen Angriff angeführt haben soll, sondern nach vielen schlaflosen Nächten so müde war, dass er die Kampfhandlungen verschief und nur mit Mühe geweckt werden konnte, als sich seine Truppen zur Flucht wandten.⁶⁶⁸

Da Plutarch sich später auf Sullas eigene Angaben über die in der Schlacht erlittenen Verluste bezieht, liegt der Schluss nahe, dass das Traumnarrativ Sullas Memoiren entnommen war und womöglich eine Reaktion auf Berichte des schlafenden Marius dargestellt haben mochte. Denn dass Marius auch in Sullas Traum passiver Beobachter der übermittelten Botschaft ist, wird deutlich – Sulla hingegen konnte selbst dann, wenn er schlief, erwarten, zu Erkenntnissen hinsichtlich des eigenen Vorgehens zu kommen und, anders als sein Gegner, hoffnungsvolle Botschaften zu erhalten. Dies eignete sich jedenfalls zu selbstrepräsentativen Zwecken und ließ sich noch durch die Bezugnahme auf das sprichwörtliche „Glück“, das Sulla im Kontext seiner Unternehmungen scheinbar stetig widerfuhr, verstärken, sodass der Eindruck entstand, dass er durch die Götter in besonderer Weise begünstigt war.⁶⁶⁹ Zumindest weist Plutarchs Kommentierung des Umschlags des Schlachtenverlaufs darauf hin, dass man hier göttliche Mächte am Werk sehen konnte.

Ähnlich verhält es sich mit dem letzten in Sullas Biographie überlieferten Traum, den er, Plutarch zufolge, kurz vor seinem Tod⁶⁷⁰ gehabt haben soll:

Denn am zweiundzwanzigsten Buch seiner Denkwürdigkeiten hat er erst Tage vor seinem Tode zu schreiben aufgehört, und er erzählt darin, die Chaldäer hätten ihm prophezeit, es sei ihm bestimmt, ein glückliches Leben zu führen und auf der Höhe seiner Erfolge zu sterben. Er erzählt ferner, sein Sohn, der kurz vor Metella gestorben war, sei ihm im Traum erschienen; er sei in

⁶⁶⁷ Plut. *Sull.* 28,6: ἐνταῦθα τῷ Σύλλᾳ τὴν κατὰ τοὺς ὕπνους φωνὴν ὁ δαίμων συνετέλει.

⁶⁶⁸ Vgl. Plut. *Sull.* 28,7. Plutarch bezieht diese Tradition auf den römischen Historiker Fenestella, der im frühen 1. Jh. n.Chr. lebte.

⁶⁶⁹ Der Bezug auf die *felicitas*, die auch hier zu greifen ist, wird von Behr 1993: 91–96 thematisiert (zur Ableitung des Beinamens Felix außerdem Behr 1993: 152–160). In diesem Zusammenhang spielt die zumindest bei App. *civ.* 1,97,455 genannte und bereits 87 v.Chr. erfolgte Weihung Sullas an Aphrodite von Aphrodisias, in der explizit auf eine Traumerscheinung Bezug genommen worden sein soll, eine zentrale Rolle – eine Episode, die bei Plutarch nicht vorkommt. Vgl. Weber 2000: 123, außerdem 257–259. Vgl. auch Loretto 1956: 62 sowie Keaveney 1983 und Eckert 2016: 43–46 und 60–72.

⁶⁷⁰ Generell dazu Carney 1961.

Trauerkleidung zu ihm getreten und habe den Vater gebeten, sich doch aller Sorgen zu entschlagen, mit ihm zu seiner Mutter Metella zu gehen und mit ihr in Ruhe und frei von Geschäften zu leben.⁶⁷¹

Wieder haben wir es dabei mit einem Traum zu tun, in dem genealogische Aspekte eine wichtige Rolle spielen. Diesmal ist freilich Sulla selbst der Traumempfänger und die von seinem verstorbenen Sohn erhaltene Botschaft bedarf auch keiner weiteren Interpretation. Zum einen führt Plutarch die Episode mit einem deutlichen Verweis auf Sullas kurz darauffolgenden Tod ein, zum anderen sind sowohl Semantik als auch Symbolik klar. Wie Pelling herausgearbeitet hat, legt Plutarchs Narrativ nahe, dass Sulla einerseits seinen Tod vorausahnte und dass er ihn andererseits mit einer gewissen inneren Ruhe, die ihm immerhin noch die schriftliche Kommunikation ermöglichte, akzeptiert habe – ein Element, das bezeichnenderweise in der oben beschriebenen Biographie zu Marius fehlt, wo der Protagonist innerlich aufgewühlt war und sich in manischen Visionen verlor.⁶⁷²

Pelling macht aber auch plausibel, dass der Traum Sullas noch in einem anderen Sinne verstanden werden kann.⁶⁷³ Dabei hat der Verweis des Sohnes auf Metella, seine Mutter und die ehemalige Frau Sullas, eine wichtige Funktion, denn er stellt rückzüglich eine Verbindung zu einem früheren Moment in der Lebensbeschreibung her, als Sulla der todkranken Metella einen Scheidebrief übermitteln ließ. Sie war während einer Reihe prunkvoller Feste erkrankt und die Priester hatten Sulla geraten, sich von ihr fernzuhalten (um in seinem Amt als Augur nicht befleckt zu werden)⁶⁷⁴ – die religiöse Ebene entlarvt Plutarch aber eher als Vorwand, denn zuvor hatte er bereits Valeria kennengelernt, deren Aussehen er erlegen war und die er schließlich heiratete.⁶⁷⁵ Die spätere Krankheit Sullas,⁶⁷⁶ die mit einem rapiden körperlichen Verfall einhergeht, bezieht Plutarch jedenfalls auf dessen ausschweifendes Leben und der Traum auf dem Krankenbett mag in diesem Sinne zugleich Einblick in die grundsätzliche charakterliche Verfasstheit Sullas ermöglichen – war er von Schuldgefühlen hinsichtlich der

⁶⁷¹ Plut. *Sull.* 37,1–2: τὸ γὰρ εἰκοστὸν καὶ δεῦτερον τῶν ὑπομνημάτων πρὸ δυεῖν ἡμερῶν ἢ ἐτελεύτα γράφων ἐπαύσατο· καὶ φησι τοὺς Χαλδαίους αὐτῷ προειπεῖν ὡς δέοι βεβιωκότα καλῶς αὐτὸν ἐν ἀκμῇ τῶν εὐτυχιμάτων καταστρέψαι· λέγει δὲ καὶ τὸν υἱὸν αὐτοῦ, τεθνηκότα μικρὸν ἔμπροσθεν τῆς Μετέλλης, φανῆναι κατὰ τοὺς ὕπνους ἐν ἐσθῆτι φαύλῃ παρεστῶτα καὶ δεόμενον τοῦ πατρὸς παύσασθαι τῶν φροντίδων, ἰόντα δὲ σὺν αὐτῷ παρὰ τὴν μητέρα Μετέλλαν ἐν ἡσυχίᾳ καὶ ἀπραγμόνως ζῆν μετ’ αὐτῆς (...). Dazu Weber 2000: 429–430. Zum autobiographischen Werk Sullas siehe generell Lewis 1991; zu den Chaldäern Flacelière/Chambry 1971: 330.

⁶⁷² Vgl. Pelling 1997b: 200. *Sulla* ist dabei vermutlich vor *Marius* entstanden, für eine gemeinsame Diskussion siehe Pelling 1999: 24–27. Brenks Einschätzung, dass der Traum zu einer Art des „anxiety dream“ gezählt werden könne, kann dagegen nicht überzeugen (vgl. 1977: 220); ebenso wenig trifft Harrissons Bemerkung, dass die Passage vorführen sollte, wie hart Sulla noch kurz vor seinem Tod arbeitete, den entscheidenden Punkt (2013: 102).

⁶⁷³ Für das Folgende siehe Pelling 1999: 26–27.

⁶⁷⁴ Dazu sowie zu Caecilia Metella Keaveney 1982: 199–200

⁶⁷⁵ Vgl. Plut. *Sull.* 35.

⁶⁷⁶ Zum Motiv der Krankheit in *Sulla* allg. Duff 1999: 196–197.

Trennung von seiner Frau geplagt und sehnte sich nach einem friedlichen Leben im Kreis der Familie? Pellings Interpretation von *Sulla* geht eher in diese Richtung: „Time and again easy moral judgements are problematized and redirected by new suggestions (...). It is unsurprising that his death too should be thought-provoking in complex ways; and the register of his dream, like that of Marius's final hallucination, offers a new oblique perspective, a further way of denying us a single, simple, straightforward understanding.“⁶⁷⁷

Ogleich bezogen auf rezeptionsästhetische Aspekte – vor allem bezüglich der ethisch-moralischen Bewertung des Charakters – diese Beobachtungen sicher relevant sind, ist es zumindest fraglich, ob das ursprüngliche Traumnarrativ, das Plutarch auf Sulla selbst zurückführt, diese Ebene im Blick hatte. Primär geht es um die Vorausschau auf das eigene Ende und hier besonders um das Nachleben. Plutarch mag das Traumgesicht auch deshalb übernommen haben, weil es seiner eigenen Überzeugung entsprach, nach dem Tod mit den verstorbenen Familienmitgliedern wieder vereint zu sein.⁶⁷⁸ Jenseits einer rein auf die Schilderung des Charakters bezogenen Ebene kann der Traum so auch in den weiteren philosophischen und geistesgeschichtlichen Kontext von Plutarchs Werk eingeordnet werden – außerdem entsprach das Narrativ vielen weiteren Beispielen, die die Antizipation des eigenen Todes zum Thema hatten. Dass dieses Sulla nicht als symbolisch verzerrtes Schreckbild entgegentrat, sondern er von der eigenen Familie in das Reich der Toten gerufen wurde, mag als weiterer Ausweis von Sullas ‚Glück‘ gesehen worden sein.⁶⁷⁹

3.5.6 Lucullus

Lucius Lucullus, dem engen Vertrauten Sullas, war Plutarch durchaus zugetan.⁶⁸⁰ Dies hatte verschiedene Gründe: Der wichtigste wird zweifelsohne der gewesen sein, den er gleich im Proömium der Parallelbiographie (mit Kimon) angibt, nämlich, dass er Plutarchs Heimatgemeinde Chaironeia vor einer Bestrafung durch den Statthalter beschützt hatte, nachdem dort römische Legionäre von einer Gruppe junger Männer um

⁶⁷⁷ Pelling 1999: 27.

⁶⁷⁸ Vgl. Plut. *Non posse* 1105D–E. Plutarchs Version unterscheidet sich in dieser motivischen Ausgestaltung auch grundlegend von einem anderen, bei App. *civ.* 1,105,492 überlieferten Todestraum Sullas: Hier ist es der „*daimon*“, der Sulla ruft, was dieser nach dem Aufwachen als Prophezeiung des nahenden Todes versteht und sofort sein Testament verfasst. Dazu Weber 2000: 430 sowie Loretto 1956: 111 und Eckert 2016: 55.

⁶⁷⁹ Bei Plinius d. Älteren (*NH* 7,138) findet sich ein Verweis auf einen letzten Traum Sullas, der allerdings nicht berichtet wird, sondern nur in einen größeren Gesamtkontext gestellt wird, in dem die Wankelmütigkeit des Schicksals thematisiert wird, der sich selbst ein vom ‚Glück‘ Begünstigter beugen müsste. Vgl. auch Weber 2000: 431.

⁶⁸⁰ Zu Einordnung der Bewertung des Lucullus durch Plutarch siehe Scardigli 1979: 104.

Damon ermordet worden waren.⁶⁸¹ Wie Plutarch selbst schrieb, wären die Chaironäer Lucullus noch bis in seine eigene Generation hinein zu Dank verpflichtet – dennoch wollte er die Biographie nicht als reinen Lobgesang verstanden wissen; vielmehr ging es auch im Falle von Lucullus darum, die positiven ebenso wie die negativen Aspekte herauszuarbeiten.⁶⁸² Was Plutarch an Lucullus besonders lobend hervorhob, war seine griechische Bildung,⁶⁸³ der er sich zeitlebens widmete und der er sich gegen Ende seines Lebens vollends verschrieb, anstatt, wie andere Römer seiner Generation, weiter militärischen Ruhm zu erstreben – mit allen Folgen, die der Ehrgeiz mit sich brachte.⁶⁸⁴

Zugleich hatte sich aber Lucullus freilich auch als Feldherr hervorgetan und dabei seine Erfolge nicht auf dem Heimatboden, sondern fernab, weit im Osten erreicht. Darin ist auch der Grund zu sehen, warum seine Biographie durch einen hohen Bezug auf Griechenland geprägt ist, wo Lucullus bei Plutarch häufig als Befreier und Erneuerer der Verfassung auftritt.⁶⁸⁵ Plutarch erwähnt zwar, dass der Krieg gegen Mithridates früher ein Ende hätte finden können, wenn sich Lucullus zu energischerem Handeln entschieden hätte, und auch, dass Lucullus im kleinasiatischen Raum die Steuern eintreiben musste, die Sulla der Region auferlegt hatte, aber er ist deutlich bemüht, dieses Agieren entweder zu erklären oder ganz zu entschuldigen. Obwohl er ein enger Vertrauter Sullas war, hatte er keinen Anteil an den brutalen Auswüchsen von dessen Herrschaft und sei in keine Gräueltaten des Bürgerkriegs verstrickt gewesen.⁶⁸⁶ Freilich war sich Plutarch aber sehr wohl bewusst, dass Lucullus selbst zugleich ein Machtmensch war, dem es nach Sullas Tod, angetrieben von Geltungsdrang und durch geschicktes Taktieren, gelang, den Oberbefehl im neu entfachten Krieg gegen Mithridates zu erhalten – und der später ein Leben im Luxus genoss.⁶⁸⁷ Dabei wird er als

681 Siehe dazu oben Kap. 3.3.3 und Plut. *Kim.* 1–2. Dazu Sirinelli 2000: 291. Zu seiner Karriere außerdem allgemein Keaveney 1992. Vgl. zur Verbindung seines Heimatortes mit der römischen Geschichte Stadter 2014: 13–14. Generell außerdem Flacelière/Chambry 1972: 42–53 sowie Tröster 2008: 18–26 (mit einer Quelldiskussion).

682 Vgl. Plut. *Kim.* 1,4–5 und die Evaluation der beiden ‚Lebenshälften‘ des Lucullus in Plut. *Luc.* 39,1–2. Dazu Stadter: „Lucullus, from the portrait that Plutarch creates, was not an easy person to praise“ (2015: 222). Für eine ausgewogene Diskussion des „biographical bonding“ zwischen Autor und historischer Persönlichkeit Lavery 1994.

683 Lucullus tritt im gleichnamigen Dialog Ciceros als ein Dialogpartner auf, der die ‚alte‘ Akademie gegen neue Entwicklungen innerhalb der Schule verteidigte – ein Werk, das Plutarch gelesen hatte. Dazu ausführlich Stadter 2015: 130–148. Zu der hellenischen *paideia* des Lucullus Tröster 2008: 27–32.

684 Vgl. Plut. *Luc.* 2,4–5. Dazu v. a. Swain 1995: 240 und 259–263 sowie Swain 1992.

685 Vgl. Tröster 2008: 33–42; beispielhaft ist sein Wirken in Kyrene, Plut. *Luc.* 2,3–4 sowie zu den kleinasiatischen Gemeinden *Luc.* 23,1. Plutarch beschreibt auch die Befreiung der durch Mithridates inhaftierten griechischen Gefangenen mit großer Würdigung, siehe *Luc.* 18,1 – die Situation all derjenigen, die unter Mithridates‘ Herrschaft zu leben hatten, wird in denkbar dunklen Farben gezeichnet. Siehe in diesem Zusammenhang auch die Analogie zu einem glücklichen Traum, den eine der griechischstämmigen Frauen des pontischen Königs, Monime aus Milet, einst bezüglich ihrer Verbindung mit Mithridates hatte, in der Heirat aber nur leidvolle Erfahrungen machte (*Luc.* 18,3).

686 Siehe Plut. *Luc.* 4.

687 Siehe Plut. *Luc.* 5–6. Zu letzterem Aspekt insb. Tröster 2008: 49–76.

rational abwägender und vorausblickender Anführer charakterisiert. Der Feldzug im Osten ist durch eine große Dichte an Träumen geprägt und, wie Brenk vermutet, muss Plutarch eine Quelle verwendet haben, die dem Orakeltraum eine prominente Bedeutung bei der Schilderung der Ereignisse beimaß.⁶⁸⁸ Dabei ist freilich zu betonen, dass die geschilderten Träume einer Vielzahl von Leuten (sowie ganzen Gemeinden) zuteilwerden, sodass sich, parallel zum Fortgang der Kämpfe, ein breites Panorama an Traumgeschehen vor den Rezipienten auftut, die zum Teil wechselseitig aufeinander verweisen, die jeweiligen Ereignisse einrahmen und zugleich nahelegen, dass diese durch das Zutun der Götter gelenkt wurden.

Als tonangebend können dabei bereits die ersten in *Lucullus* geschilderten Träume verstanden werden, deren Kontext Mithridates' Belagerung der gut befestigten und strategisch wichtigen Stadt Kyzikos, im Süden des Marmarameers, abgibt. Konkret handelt es sich um zwei Epiphanyen, die kurz aufeinander folgend geschildert werden: Zum einen soll die Göttin Persephone, deren Fest die Kyzikener gerade ausrichteten, dem Stadtschreiber Aristagoras im Traum erschienen sein und gesagt haben: „Ich komme, um den libyschen Flötenspieler gegen den pontischen Trompeter zu führen. Sage also den Bürgern, sie sollen guten Mutes sein.“⁶⁸⁹ Plutarchs Verweis darauf, dass die Kyzikener über die Weissagung der Göttin rätselten, zeigt, dass Aristagoras sie an seine Landsleute weitergab. Der Spruch selbst ist, anders als viele andere Orakelträume, deutlich opaker und erinnert, in seinem Verweis auf das Flötenspiel (wie man es auch im Kontext von Festspielen oder Kultfeierlichkeiten erwarten würde) an den Traum Alexanders vor Tyros. Freilich soll er hier den Eingeschlossenen Mut machen – eine Wirkung, die ob der Unklarheit zunächst ausbleibt. Plutarch löst die Verrätselung schnell auf, aber nicht etwa indem er eine Deutung folgen lässt, sondern – wie häufig bei ihm – den Fortgang der Ereignisse schildert: Ein starker Südwind soll am nächsten Tag aufgekommen sein und die schweren Belagerungstürme der Pontier umgestürzt haben.

Der Orakelspruch personifiziert den Südwind dementsprechend als „Flötenspieler“, während mit dem „Trompeter“ die militärischen Belagerungsanlagen gemeint sind. Der musische Agon, der im Kräfteressen um die Stadt seinen Gegenpart hat, wird von der Gottheit selbst entschieden – die Botschaft ist dabei klar: Sie wendet sich deutlich gegen Mithridates aus Pontos. Aber auch im nicht weit entfernten Ilion soll es fast zeitgleich zu einer ähnlichen Begebenheit gekommen sein: „Auch wird erzählt, dass vielen Leuten in Ilion Athena im Traum erschienen sei, ganz von Schweiß bedeckt,

688 Vgl. Brenk 1977: 229; das visuelle Element der Träume trete bei diesem „life rich in dreams“ besonders hervor (Brenk 1975: 341). Siehe auch Timotin 2021: 84. Zur Häufung der Wunder und Vorzeichen im Mittelteil der Biographie (d.h. der Erzählung des mithridatischen Krieges) siehe Scardigli 1979: 105 – Sallust wird als Vorlage dabei eher angezweifelt; möglich ist eine Verwendung des Epos „Luculliade“ des Syrsers Archias; auch Livius und Cornelius Nepos könnten Vorlagen abgegeben haben.

689 Plut. *Luc.* 10,2: ἦκω τὸν Λιβυκὸν αὐλητὴν ἐπὶ τὸν Ποντικὸν σαλπικτὴν ἐπάγουσα. φράσον οὖν θάρρειν τοῖς πολίταις. Siehe Loretto 1956: 153–154.

ihnen ein losgerissenes Stück ihres Gewands gezeigt und gesagt haben, sie komme eben von Kyzikos, wo sie den Bürgern beigestanden habe.⁶⁹⁰ Plutarch ergänzt die Passage um den Hinweis, dass man in Ilion diesbezüglich noch Inschriften mit Beschlüssen finden würde, die nach der Erscheinung der Göttin getroffen worden seien.⁶⁹¹ Dies, ebenso wie der Verweis darauf, dass mehreren Bewohnern der Stadt der Traum zuteilwurde, soll zweifelsohne die Verbindlichkeit des Berichteten gestützt haben. Man wird annehmen können, dass die Ereignisse im regionalen Kontext mit derartigen Traditionen der Unterstützung durch Schutzgottheiten – gerade im Zusammenhang mit erfolgreich überstandenen Belagerungen – verbunden wurden, um deutlich zu machen, wie es mit göttlicher Hilfe gelungen war, der scheinbaren Übermacht standzuhalten. Mögliche Städtekonkurrenzen, in denen man versuchte, das jeweils andere Narrativ noch zu übertreffen (etwa durch Auftreten der in Mitleidenschaft gezogenen Göttin oder durch den Hinweis auf mehrere Träumer), sind denkbar – es mag sich aber, gerade im Fall Ilions, ebenso um den Ausweis von einer solidarischen Bekundung gehandelt haben, eben weil die Göttin nach eigener Aussage von Kyzikos zurückkehrte und dort Hilfe geleistet hatte. Ähnlich wie im Fall Chaironeias, wo die Langlebigkeit der lokalen Erinnerung an diese Jahre im ersten Jahrhundert v. Chr. betont wird, kam es Plutarch zum einen sicher darauf an, auch hier lokale Erinnerungsspuren und -traditionen freizulegen, zum anderen konnte so aber auch gezeigt werden, dass Lucullus keineswegs rein auf militärischem Feld die Oberhand behalten hatte. Der Gang der Ereignisse waren ihm gewogen, sodass er für seine Truppen die beste Ausgangssituation finden konnte, während der Gegner (fast ohne Zutun der Römer) geschwächt wurde.⁶⁹²

Dass der Feldzug des Lucullus tatsächlich vom Wohlwollen der Götter begünstigt war, wird auch nach dessen Einzug und Ehrungen in Kyzikos deutlich. Wie Plutarch schreibt, machte er sich von dort aus auf, um Mithridates nachzusetzen:

Darauf begab er sich nach dem Hellespont und ließ eine Flotte rüsten. Er landete in der Troas und quartierte sich im Heiligtum der Aphrodite ein. Da glaubte er des Nachts im Schlaf die Göttin zu sehen, die zu ihm trat und sprach:

„Mutiger Leu, was schlummerst du jetzt? Nah sind ja die Rehe!“

Er erhob sich, rief noch in der Nacht die Freunde zusammen und erzählte ihnen den Traum. Indessen erschienen aus Ilion einige Leute mit der Meldung, es seien beim Hafen der Achaier

⁶⁹⁰ Plut. *Luc.* 10,3: ἰστορεῖται δὲ τῶν ἐν Ἰλίῳ πολλοῖς καθ' ὕπνον ὀφθῆναι τὴν Ἀθηνᾶν ἰδρῶτι πολλῶν ῥεομένην καὶ ὑποφαίνουσαν τι τοῦ πέπλου παρερρωγός, λέγουσαν, ὡς ἀρτίως ἦκοι βοηθήσασα Κυζικηνοῖς.

⁶⁹¹ Vgl. Plut. *Luc.* 10,3.

⁶⁹² Dazu Brenk 1977: 175. Plutarch betont, dass Lucullus' Taktik zunächst darin bestanden habe, das große Heer des Mithridates von der nötigen Verpflegung abzuschneiden. Vgl. Plut. *Luc.* 11. Die Träume mögen auch als Ausweis der Tatsache verstanden werden, dass Lucullus eben nicht sofort mit all seinen Truppen in das Belagerungsgeschehen eingriff und dass man es auf Seiten der Städte geschafft hatte, ob der Bedrängnis durchzuhalten.

dreizehn königliche Fünfruderer mit Kurs auf Lemnos gesichtet worden. Sogleich lief er mit der Flotte aus, nahm diese Schiffe und tötete ihren Admiral Isidoros.⁶⁹³

Wir haben es bei dieser Passage mit dem seltenen Fall zu tun, dass wir im Kontext einer römischen Lebensbeschreibung von einem Tempelschlaf lesen⁶⁹⁴ – dabei muss offenbleiben, ob der Traum gezielt induziert wurde. Wichtiger ist freilich, dass sich die Göttin Aphrodite Lucullus direkt offenbart. Der Orakeltraum ist – ähnlich wie im Fall der Kyziker – dadurch geprägt, dass dem Träumenden zum einen Mut zugesprochen wird. Und dass zum anderen die Botschaft auf sprachlicher Ebene verrätselt ist. Eine Analogie zum Kontext des Feldzugs ergibt sich aus der Grundsituation, dass Lucullus Mithridates nachsetzt und versucht vereinzelter seiner Truppenteilen aufzulauern.⁶⁹⁵

Diesen Rückschluss lässt die dann folgende Begebenheit zu, dass Lucullus nämlich durch den Traum zur Aufmerksamkeit gerufen wird und noch während er sich mit seinen Vertrauten über den Sinn des Orakeltraums auseinandersetzt, von Ilion her die Botschaft von der Anwesenheit der mithridatischen Flotte eintrifft. Dadurch ergibt sich der Eindruck einer dichten und aufeinander aufbauenden Abfolge von Meldungen, die Lucullus in die Lage versetzen, schnell zu handeln, wodurch der Gegner zugleich überrascht wird und die feindlichen Schiffe leichte Beute werden. Ähnlich wie im Traum des Stadtschreibers von Kyzikos hat der Trauminhalt eine prospektive Qualität, die sich nach einer kurzen Phase der Reflexion durch die dann einsetzenden Ereignisse zeigt. Diese Ereignisse – das Eintreffen der Flotte, das Aufkommen des Sturms – machen die Deutung obsolet, sodass Plutarch nicht auf mögliche Interpretationen der Kyziker oder des Lucullus und seiner Gefährten eingeht. Auch diese sind, gleich dem Rezipienten, zunächst bloße Betrachter des Geschehens, werden durch die Träume aber jeweils darauf vorbereitet, dass unmittelbar etwas passieren wird. Es ist sehr wahrscheinlich, dass die Träume jeweils aus der gleichen Quelle stammen, zumal erneut die regionalen Bezüge (und hier wieder der Verweis auf Ilion) hervorstechen. Neben den strategischen Winkelzügen der Truppenbewegungen wird dabei eine imaginative, religiöse Landkarte evoziert, die auf die lokalen Kulte und Heiligtümer eingeht und eindrucksvoll vorführt, wie die Götter durch Weisungen in das Kriegsgeschehen eingreifen. Auf lokaler Ebene ließen sich solche (intentionalen) Geschichten sicher vortrefflich ins Feld führen, wenn man auf die eigene Rolle in der gemeinsamen Ab-

693 Plut. *Luc.* 12,1–2: ἐπειτα ναυτικὸν ἐξηρτύετο τὸν Ἑλλήσποντον ἐπιτορευόμενος. εἰς δὲ Τρωάδα καταρχεῖς ἐσκήνωσε μὲν ἐν τῷ ἱερῷ τῆς Ἀφροδίτης, κατακοιμηθεὶς δὲ νύκτωρ ἐδόκει τὴν θεὰν ὄραν ἐφροσῶσαν αὐτῷ καὶ λέγουσαν·

τί κνώσσεις, μεγάθυμε λέον; νεβροὶ δὲ τοὶ ἐγγύς.

ἐξαναστὰς δὲ καὶ τοὺς φίλους καλέσας διηγείτο τὴν ὄψιν ἔτι νυκτὸς οὖσης. καὶ παρῆσαν ἐξ Ἰλίου τινὲς ἀπαγγέλλοντες ὥφθαι περὶ τὸν Ἀχαιῶν λιμένα τρισκαίδεκα πεντήρεις τῶν βασιλικῶν ἐπὶ Λήμνον πλεούσας, εὐθύς οὖν ἀναρχεῖς τούτους μὲν εἶλε καὶ τὸν στρατηγὸν αὐτῶν Ἰσίδωρον ἀπέκτεινε, ἐπὶ δὲ τοὺς ἄλλους ἐπλεῖ πρωρέας. Dazu Flacelière/Chambry 1972: 54.

694 Vgl. Brenk 1977: 231–232.

695 Zugleich findet sich auf intratextueller Ebene ein Verweis auf Plut. *Luc.* 8,4, in der Lucullus als Jäger beschrieben wird.

wehr des Mithridates verweisen wollte (nicht zuletzt, um auf Begünstigungen durch die Römer zu hoffen).

Dass dieser Aspekt durchaus nicht zu unterschätzen ist, macht das letzte Traumnarrativ deutlich, das in *Lucullus* berichtet wird. Plutarch leitet die Episode mit Verweis auf die vielen Ehrungen ein, die Lucullus durch die kleinasiatischen griechischen Städte zuteilwurden und geht dann darauf ein, dass er schließlich Sinope belagerte, um es von den Kilikiern zu befreien, die Söldner des Mithridates waren – als diese fliehen wollen und die Stadt in Brand stecken, „drang er“, sobald er es bemerkte,

in die Stadt ein und tötete achttausend von ihnen, die noch gefasst wurden; den Einwohnern gab er ihr Eigentum zurück und trug für die Stadt Sorge, hauptsächlich dazu bewogen durch folgendes Traumgesicht. Es war ihm im Schlaf, als ob jemand zu ihm träte und sagte: „Geh ein Stückchen weiter vor, Lucullus. Autolykos kommt und will dich sprechen.“ Erwacht, wusste er sich nicht zusammenzureimen, worauf der Traum zielte; doch nahm er an diesem Tag die Stadt, und bei der Verfolgung der sich einschiffenden Kilikier sah er am Strande eine Statue liegen, die die Kilikier herausgeschleppt, aber nicht mehr hatten einladen können. Es war eins der Meisterwerke des Sthenis, und jemand sagte ihm, es sei eine Statue des Autolykos, des Gründers der Stadt.⁶⁹⁶

Plutarch schließt an die Sätze eine aitiologische Passage über die Gründung der Stadt an,⁶⁹⁷ was insofern aufschlussreich ist, als dies erneut den stark regionalgeschichtlichen Impetus der Traumpassagen unterstreicht und vorführt, welch stark mythologisierten Charakter die Geographie hat, in der diese Träume stattfinden. Ebenso wichtig ist in diesem Zusammenhang freilich, dass die wohlwollende Haltung, die Lucullus den Einwohnern gegenüber an den Tag legt, explizit mit Verweis auf dieses Traumgesicht begründet wird. Plutarch war ohnehin bemüht, das äußert rücksichtsvolle Auftreten des Lucullus zu betonen. Der Grund mag wiederum mit einer lokalen Tradition zu tun haben, die die bevorstehende Befreiung einer durch Mithridates bedrängten Gemeinschaft über prospektive Orakelträume inszenierte,⁶⁹⁸ um den durch übermenschliche Kräfte garantierten Schutz dieser Städte vorzuführen.

⁶⁹⁶ Plut. *Luc.* 23,3–4: αἰσθόμενος δ' ὁ Λούκουλλος καὶ παρελθὼν εἰς τὴν πόλιν ὀκτακισχιλίους αὐτῶν τοὺς ἐγκαταλειφθέντας ἀπέκτεινε, τοῖς δ' ἄλλοις ἀπέδωκε τὰ οἰκεῖα καὶ τῆς πόλεως ἐπεμελήθη μάλιστα διὰ τὴν τοιαύτην ὄψιν. ἐδόκει τινὰ κατὰ τοὺς ὕπνους εἰπεῖν παραστάντα 'πρόελθε, Λούκουλλε, μικρόν ἤκει γὰρ Αὐτόλυκος ἐντυχεῖν σοι βουλόμενος.' ἐξαναστὰς δὲ τὴν μὲν ὄψιν οὐκ εἶχε συμβαλεῖν εἰς ὃ τι φέροι, τὴν δὲ πόλιν εἴλε κατ' ἐκείνην τὴν ἡμέραν, καὶ τοὺς ἐκπλέοντας τῶν Κιλικίων διώκων ὁρᾷ παρὰ τὸν αἰγιαλὸν ἀνδριάντα κείμενον, ὃν ἐκκομίζοντες οἱ Κίλικες οὐκ ἔφθησαν ἐμβαλέσθαι τὸ δ' ἔργον ἦν Σθένειδος τῶν καλῶν, φράζει οὖν τις, ὡς Αὐτολύκου τοῦ κτίσαντος τὴν Σινώπην ὁ ἀνδριὰς εἴη. Siehe Weber 2000: 318–320.

⁶⁹⁷ Vgl. Plut. *Luc.* 23,5–6.

⁶⁹⁸ Vgl. Keaveney zum einladenden Gestus des Traums (1992: 94). App. *Mith.* 83,370–373 bietet ein Traumnarrativ, das leicht variiert ist: Darin ruft Autolykos selbst (und nicht ein Dritter) Lucullus herbei (der Inhalt dieses Rufes wird allerdings nicht mitgeteilt); der Mythos des Autolykos wird ausführlicher erörtert. Außerdem wird die Situation in der Stadt anders dargestellt, insofern darauf hingewiesen wird, dass die Bewohner die Statue selbst mitnehmen wollten als sie flohen – tatsächlich war es im Kontext des Krieges gegen Mithradates zu Differenzen zwischen den Fraktionen innerhalb der Stadt und ihren drei Machthabern gekommen. Die Rolle der Statue ist außerdem zusätzlich

Dass Lucullus zweimal als Adressat dieser Orakelträume erscheint, überrascht nicht, denn schließlich war es an ihm (und seinen Truppen) über das weitere Schicksal dieser Städte zu entscheiden. Die von Plutarch thematisierten Ehrungen für Lucullus mögen in Zusammenhang mit derartigen, narrativen Ausgestaltungen einhergegangen sein, die einerseits Lucullus' Status als Retter vorführen, andererseits aber auch betonen sollten, dass ohne das Zutun göttlicher Mächte seine Unternehmung keineswegs erfolgreich sein würde. Hinter diesen Erzählungen, die allesamt einem ähnlichen Muster folgen, verbirgt sich entsprechend auch eine Kommunikation über die Art des römischen Auftretens und der Herrschaft gegenüber den Städten in der Region.⁶⁹⁹ Der in der Passage versteckte Hinweis auf den Raub von Statuen (und weiteren Kulturgütern), der hier bei Plutarch den Kilikiern angelastet wird, mag realen Erfahrungen geschuldet sein, die freilich von beiden Seiten – sowohl von den Söldnern des Mithridates als auch von den römischen Legionären, das Beispiel Sullas in Griechenland hatte es gezeigt⁷⁰⁰ – zu erwarten waren.⁷⁰¹

Wie Brenk in diesem Zusammenhang anmerkt, könnte diese Passage noch eine weitere Bedeutungsebene haben, denn Lucullus nahm die Statue des Autolykos womöglich mit nach Rom. Der Ursprung des Traumnarrativs wäre dann nicht in den angesprochenen lokalen Traditionen zu suchen, sondern bei Lucullus selbst oder seinem Umfeld in der Nobilität.⁷⁰² Obgleich wir nicht genau sagen können, welcher der beiden Varianten eher der Vorzug zu geben ist, ist es zumindest wahrscheinlich, dass die Episode für Lucullus eine persönliche Bedeutung hatte, denn Plutarch beschließt die Passage mit dem bereits aus *Sulla* bekannten Verweis auf die Widmung der Memoiren Sullas an Lucullus, die beinhaltet haben soll, besonders großes Vertrauen in die gottgesandten Träume zu legen.⁷⁰³ Sowohl innerhalb des *Lucullus* als auch über die Biographien hinweg etabliert Plutarch so ein dichtes Netz an Traumbezügen, die auf die komplexen kommunikativen Strategien verweisen, die die Akteure – Römer wie auch Griechen – mit Blick auf Träume verfolgen konnten. Dabei ging es einerseits um (Selbst-)Repräsentation, andererseits aber auch um symbolisch verdichtete Botschaften dar-

dadurch unterstrichen, als erwähnt wird, dass sie den Bewohnern der Stadt Orakel erteilte, worüber Plutarch nichts schreibt.

699 Zum vorliegenden Kontext siehe auch Magie 1950: Bd. 1 183–190.

700 Zur Rezeption der Plünderungen durch Sulla Eckert 2016: 105–107.

701 Zur Bedeutung des Handels mit hellenistischer Kunst in der römischen Nobilität Cain 2007: 311–321. Besiegte konnten dabei gerade Tempelgut als Beute reklamieren. Vgl. auch Scheer 1995: 217–220 sowie Galsterer 1994. Dass das Narrativ in diesem Kontext auch die Botschaft vermittelte, die Kulturgüter – und hier die Statue des Stadtgründers – nicht zu entfernen, sondern an Ort und Stelle zu belassen, ist möglich.

702 Brenk erklärt sich damit auch, warum der Name des Künstlers Plutarch bekannt war (Brenk 1977: 230) – zu diesem Flacelière/Chambry 1972: 275. Plutarch beschreibt den Lebensstil in *Luc.* 39. Dazu auch Weber 2000: 319 mit FN 43 und den Verweisen auf die einschlägigen Quellenpassagen; außerdem Keaveney 1992: 95 sowie Rawson 1985: 194–195.

703 Vgl. Plut. *Luc.* 23,6: Dazu auch Brenk 1975: 347–348 sowie Weber 2000: 320 (mit weiteren Ausführungen).

über, wie man miteinander auszukommen gedachte. Das Medium der Träume hatte damit sicherlich endgültig Einzug in die römische Geschichte und politische Kultur gefunden.

3.5.7 Pompeius

Einen vergleichbar hohen Bezug zu Träumen wie im Leben des Lucullus findet man in Plutarchs Biographie über Pompeius. Sie gehört in eine Reihe von spätrepublikanischen Lebensbeschreibungen, die Plutarch möglicherweise zusammen vorbereitet oder redigiert hat und die durch einen hohen Grad der intertextuellen Bezugnahme geprägt sind.⁷⁰⁴ *Pompeius* markiert den Übergang von der sullanischen Ordnung (und deren Auflösung) hin zum eigentlichen Kampf um die römische Republik, die durch die Anforderungen des das Mittelmeer umspannenden Imperiums und durch Sondergewalten, die Einzelnen – und hier vor allem Pompeius – übertragen worden waren, zunehmend belastet und schließlich in ihren Grundfesten erschüttert wurde. Zugleich ist es wiederum eine Biographie, die durch einen starken Bezug zum Osten des Reiches geprägt ist⁷⁰⁵ – eine Bühne, die nicht nur mit dem Aufstieg und militärischen Ruhm des Pompeius verbunden war, sondern auch mit dessen Niederlage im Bürgerkrieg gegen Caesar sowie seiner Flucht, die schließlich im Tod endete. Dabei markieren nicht zuletzt Träume diese wichtigen Lebensstationen in entscheidendem Maße. Sie sind in *Pompeius* mit einer Kontrastfigur verbunden, die auch in den oben genannten Biographien immer wieder als mächtiger Gegner Roms erscheint, nämlich Mithridates VI. Eupator. Dieser hatte durch sein Agieren den römischen Senat herausgefordert und zum Eingreifen im kleinasiatischen Raum sowie im Schwarzmeer Gebiet provoziert.

Als Pompeius, der den Oberbefehl des Lucullus übernahm, auf Mithridates' Position vorrückte⁷⁰⁶ und dieser daraufhin an den Euphrat auswich, wird ein Traum geschildert, den Mithridates gehabt haben soll, als sich die römischen Legionen nachts zum Kampf rüsteten:

Um diese Zeit soll Mithridates einen Traum gehabt haben, der ihm das Kommende offenbarte. Es war ihm nämlich, als schiffte er mit günstigem Wind über das Pontische Meer, bekäme schon den Bosporos in Sicht und wäre in freundlichem Gespräch mit seinen Fahrtgenossen wie einer, der sich der offenbaren, sicheren Rettung freute. Plötzlich aber wurde ihm klar, dass er, von allen verlassen, auf einem elenden Wrackstück im Meere trieb. Während er in solchen, vom Traume vorgespie-

⁷⁰⁴ Dazu gehören auch *Caesar*, *Crassus*, *Cato minor*, *Brutus* und *Antonius*. Die Bezüge hat v. a. Pelling 1979 herausgearbeitet. Vgl. auch Fournel 2016: 202. Wie eng diese sind, wird nicht zuletzt deutlich in Plut. *Pomp.* 23 und *Crass.* 12, wo wörtlich ein Traum des Ritters C. Aurelius wiedergegeben wird. Dieser wird weiter unten, im Unterkapitel zu *Crassus*, besprochen.

⁷⁰⁵ Zu den Quellen siehe die ausführliche Besprechung bei Heftner 1995: 44–62, außerdem Flacelière/Chambry 1973: 152–158. Zu Plutarchs Verwendung von Poseidonios von Apameia García Moreno 1992: 135; zu seiner Bewertung des Pompeius Christ 2019: 178–181.

⁷⁰⁶ Dazu siehe Heftner 1995: 226–227.

gelten Nöten war, traten die Freunde zu ihm, weckten ihn und meldeten, Pompeius sei im Anrücken.⁷⁰⁷

Brenk bezeichnet diesen Traum als „perhaps the most brilliant of all (of) Plutarch's dreams“, weil er in sich unterschiedliche Aspekte vereint, die die gesamte Komplexität der Träume in seinem Werk wiedergibt: „One should notice the setting of time, mood, and geographical color, the suggestion of Mithridates' anxiety, the surrealistic and uncanny reversal from the expectation of a joyous homecoming to horror, loneliness, and despair“ – und, wie er weiter ausführt, „the awakening from the dream in a paralyzing state of depression and the subtle suggestion that his defeat was the result of the dream possibly inspired by a divine force directing the force of history.“⁷⁰⁸ Die doppelt gelagerte Traumhandlung, in der sich sowohl das Setting als auch die wahrgenommene Situation grundlegend ändert, ist in der Tat bemerkenswert, wobei Brenks Hinweis auf das Erwachen so bei Plutarch nicht angesprochen ist – Mithridates wird zwar von seinen Gefährten geweckt, aber erst nachdem im Traum der Umschlag von einem idyllischen hinein in ein angsterfülltes Bild erfolgt ist und dies dem Träumer bewusst wird. Ein Bezug zu einer Niederlage ist dabei zunächst nicht zu erkennen, denn über die Umstände des offensichtlichen Schiffsbruchs wird nichts gesagt – erst der weitere narrative Rahmen, der sich in Plutarchs Schilderung aufspannt, weckt diese Assoziation, auch bezüglich der von Brenk interpretierten Geschichtsdeutung. Diese ist eher auf Seiten des Rezipienten zu verorten als auf der Handlungsebene, wo die Nachricht vom Heranrücken des Pompeius eben keine lange Auseinandersetzung mit dem Trauminhalt zulässt, sondern schnelles Handeln erfordert.⁷⁰⁹

Das Bild, das ein Leben in Frieden in der pontischen Heimat, der Isolation und Hoffnungslosigkeit auf dem offenen Meer entgegensetzt, sprach Plutarch an, weil es, wie in einem Brennglas eines seiner bevorzugten Motive widerspiegelt, nämlich den Gegensatz zwischen einem zurückgezogenen, sicheren Leben und dem Leben eines ambitionierten Kriegsherren, der sich mannigfachen Gefahren aussetzen muss und scheitern kann. Dieses Thema wird von Plutarch an vielen Stellen seiner Biographien behandelt und gibt ein Grundmotiv vor, wie er seine Protagonisten jeweils bewertet.⁷¹⁰ Der Traum sagt dabei in der unmittelbaren Kriegssituation einerseits viel über die scheinbare Unsicherheit des Mithridates ob der eigenen Lage (dass eine göttliche Macht

⁷⁰⁷ Plut. *Pomp.* 32,4: (...) λέγεται τὸν Μιθριδάτην ὄψιν ἐν ὕπνοις ἰδεῖν τὰ μέλλοντα προδηλοῦσαν. ἐδόκει γὰρ οὐρίῳ πνεύματι πλέων τὸ Ποντικὸν πέλαγος ἤδη Βόσπορον καθορᾶν καὶ φιλοφρονεῖσθαι τοὺς συμπλέοντας, ὡς ἂν τις ἐπὶ σωτηρίᾳ σαφεῖ καὶ βεβαίῳ χαίρων ἄφνω δὲ ἀναφανῆναι πάντων ἔρημος ἐπὶ λεπτοῦ ναυαγίου διαφερόμενος. ἐν τοιοῦτοις δὲ αὐτὸν ὄντα πάθει καὶ φάσμασιν ἐπιστάντες ἀνέστησαν οἱ φίλοι, φράζοντες ἐπιέναι Πομπήϊον.

⁷⁰⁸ Brenk 1975: 345 – und mit leichter Abwandlung in der Formulierung Brenk 1977: 222–223. Siehe auch Pelling 2010a: 324 sowie Pelling 1999: 24 (zum prospektiven Charakter des Traums); ebenso Timotin 2021: 17, der die Stelle falsch angibt.

⁷⁰⁹ Vgl. Fournel 2016: 213. Ebenso schon Brenk 1975: 346.

⁷¹⁰ Siehe dazu Duff 1999: 112–113, 120 sowie Edwards 2011: 118 und Beneker 2010: 107.

als mögliche Ursache des Traums erscheint, wie Brenk es formuliert, wird nicht angedeutet), deutet aber andererseits auf übergeordneter Ebene zugleich auf den Ehrgeiz des Mithridates hin, dessen Expansionsdrang ihn überhaupt in die erfahrene Bedrängnis gebracht hatte.

Auf intratextueller Ebene kommt zu dem doppelt gelagerten Trauminhalt noch die in der Anlage der Biographie des Pompeius zusätzliche Bedeutungsebene hinzu, dass sich der Traum nicht nur für Mithridates als prospektiv erweisen wird, sondern dass er zugleich im übertragenen Sinne auch das Leben des römischen Feldherrn zusammenfasst. Wie Fournel formuliert: „On a second level, the dream offers an anticipated summary of Pompey’s career. Indeed, Pompey will enjoy success and popularity until his campaign in Greece, but after his defeat at Pharsalus against Caesar, he will suddenly be reduced to utter destitution and despair.“ Und, wie sie hinzufügt, „Abandoned by his men, he will be forced to sail to Egypt without escort, in the same situation as Mithridates at the end of his dream. Therefore, it is quite obvious that the dream is prophetic for both men.“⁷¹¹

Auf struktureller Ebene hat diese Interpretation viel für sich, zumal der Traum in seiner Doppelbödigkeit auch Parallelen zu dem eigenen Traumgesicht des Pompeius hat, auf den wir gleich eingehen werden; und weil Fournels Lesart darauf aufmerksam macht, welche Bedeutung Traumnarrative bei Plutarch über die reine Schilderung der emotionalen Grundverfasstheit von historischen Persönlichkeiten sowie über deren anekdotenhaften Charakter hinaus haben. Bei dem Traum des Mithridates handelt es sich um ein Ereignis, das sowohl eine grundsätzliche historische Situation kondensiert wiedergibt, als auch Plutarchs eigene Lesart des Lebenswegs großer Persönlichkeiten symbolisch verdichtet vor Augen führt.⁷¹² Dabei wissen wir freilich nicht, welcher Quelle Plutarch das Traumgesicht entnahm. Parallelen zu den in *Lucullus* thematisierten Träumen finden sich nicht – einzig im Hinweis auf Pontos und den Bosporos mag man (naheliegende) regionale Bezüge erkennen. Der Traum eignete sich aber sicher nicht, um ihn im repräsentativen Sinne zu verwenden.

Aufmerksamkeit weckt eine sich etwas später findende Bemerkung, dass man nach Mithridates’ Niederlage in einer seiner Festungen das Geheimarchiv des Königs gefunden habe, einschließlich von Traumtagebüchern mit Deutungen, wobei sowohl Mithridates’ eigene Träume als auch die seiner Frauen aufgezeichnet waren.⁷¹³ Es ist kaum wahrscheinlich, dass diese Aufzeichnungen den oben geschilderten Traum enthielten, denn die Unmittelbarkeit der Situation wird es kaum zugelassen haben, dass er ihn einem seiner Schreiber diktierte oder gar einem seiner Deuter vorlegte. Die Existenz eines solchen Archivs liegt indes durchaus im Bereich des Möglichen, obgleich wir nicht wissen, wie genau das Material verwendet wurde und ob es auf selbstrepräsen-

⁷¹¹ Fournel 2016: 213.

⁷¹² Zur narrativen Technik Plutarchs zwischen expliziten Kommentaren des Autors und der Schilderung von Ereignissen in *Pompeius* siehe generell Hillman 1994.

⁷¹³ Plut. *Pomp.* 37,2. Vgl. Weber 2000: 122 und Pelling 2010a: 318. Dass Plutarch sich über Mithridates lustig macht (vgl. Brenk 1977: 233), vermag ich nicht zu sehen.

tativer Ebene eine Rolle spielte.⁷¹⁴ Dass im Zusammenhang mit den mithridatischen Kriegen vielfältige Träume (und andere Vorzeichen) überliefert sind, wurde oben bereits angesprochen, wobei die wichtige Beobachtung zu machen ist, dass sich fast keine Träume finden,⁷¹⁵ „die *zugunsten* von Mithridates sprachen.“⁷¹⁶ Sollte Mithridates' Interesse an und seine mögliche Verwendung von Träumen bekannt gewesen sein, erklärt sich vielleicht, warum man auf gegnerischer Seite ebenfalls mit Traumbezügen argumentierte (und diese, wie in *Lucullus* zu sehen, mit vielfältigen Hinweisen auf die eigene, gegen den Pontier gewandte göttliche Unterstützung versah).

Ein textliches Echo findet Mithridates' Traum, wie bereits angedeutet, im eigenen Traum des Pompeius, der deutlich später, im Kontext des Bürgerkriegs mit Caesar zu verorten ist und der einen denkbar dramatischen historischen Rahmen hat, nämlich den Vorabend vor der Schlacht bei Pharsalos.⁷¹⁷ Plutarch stellt der Episode eine längere Passage über die Taktik des Pompeius voran, wonach er Caesars Heer zwar folgte, aber zunächst einem Kampf ausweichen wollte – ganz zum Unmut seines Umfelds, das auf die Schlacht drängte. Erst auf Druck der in seinem Lager befindlichen Senatspartei habe er seine Taktik aufgegeben und sich zum Kampf gerüstet.⁷¹⁸

In der Nacht träumte Pompeius, er würde, als er ins Theater kam, von der Menge mit Beifall empfangen, und er selbst schmückte das Heiligtum der Siegbringerin Venus mit vielen Beutestücken. Dieser Traum machte ihm einerseits Mut, andererseits beunruhigte er ihn, weil er fürchtete, er könnte bedeuten, dass dem Geschlecht Caesars, das ja auf Venus zurückging, von ihm Ruhm und Glanz zuteil werden würde. Auch weckten ihn panische Schrecken, die sich rasch durch das Lager verbreiteten, aus dem Schläfe.⁷¹⁹

Allgemein gilt der Traum als Ausweis für die Unsicherheit und schwankende innere Haltung des Pompeius – und in Plutarchs Darstellung ergibt sich dieser Zusammenhang besonders aus den vorhergehenden Ausführungen über die wankelmütige Taktik des Protagonisten, die in deutlichem Gegensatz zu dem sehr viel stringenteren Vorgehen

714 Weber hält diesbezüglich fest: „Entscheidend ist (...), dass die Deutungen überhaupt aufbewahrt wurden: Dies spricht nicht nur für die den Deutungen zugemessene Signifikanz, sondern vielleicht stand dahinter auch die Vorstellung, dass aus einer konstanten Verzeichnung von Träumen und ihrer Deutung noch mehr Klarheit zu gewinnen sei“ (1999b: 23).

715 Als Mithridates 88 v. Chr. Rhodos belagerte, soll ihn ein Traum gewarnt haben, für den Bau von Kriegsgerät den Hain der Leto abzuholzen, worauf er einlenkte – siehe App. *Mithr.* 27,105–106. Dazu Weber 1999b: 22.

716 Weber 1999b: 23 (Hervorhebung im Original).

717 Zum Kontext siehe Baltrusch 2011: 94–108 sowie Christ 2019: 161–162.

718 Vgl. Plut. *Pomp.* 67. Plutarch sieht die Aufgabe des taktischen Plans als deutliche Schwäche (67,4–5).

719 Plut. *Pomp.* 68,2: τῆς δὲ νυκτὸς ἔδοξε κατὰ τοὺς ὕπνους Πομπήϊος εἰς τὸ θέατρον εἰσιόντος αὐτὸν κροτεῖν τὸν δῆμον, αὐτὸς δὲ κοσμεῖν ἱερὸν Ἀφροδίτης νικηφόρου πολλοῖς λαφύροις. καὶ τὰ μὲν ἐθάρρει, τὰ δὲ ὑπέθραπτεν αὐτὸν ἢ ὄψις, δεδοικότα μὴ τῷ γένει τῷ Καίσαρος εἰς Ἀφροδίτην ἀνήκοντι δόξα καὶ λαμπρότης ἀπ' αὐτοῦ γένηται· καὶ πανικοί τινες θόρυβοι διάττοντες ἐξανάστησαν αὐτόν. Dazu auch Weber 2000: 100 FN 10 und Loretto 1956: 163–164. Zum narrativen Kontext auch Hillman 1994: 270–271.

Caesars steht.⁷²⁰ Die strukturelle Parallele zu Mithridates' Traum besteht darin, dass offensichtlich bereits im Traumgesicht ein Umschlag erfolgt, der sich auf die emotionale Verfasstheit des Träumers auswirkt und diese zugleich widerspiegelt.

Allerdings findet diese Wendung nicht wie bei Mithridates durch einen sprichwörtlichen ‚Szenewechsel‘ statt, sondern ist stärker auf kognitiv-reflexiver Ebene angesiedelt. Das visuelle Element ist dabei zwar ebenfalls stark ausgeprägt, aber entscheidender ist, dass innerhalb des Traums ein Deutungsprozess durch Pompeius einsetzt. Wir haben es dabei mit dem in Plutarchs Material außergewöhnlichen Fall zu tun, dass ein Träumer im Schlaf über das eben wahrgenommene Traumgesicht nachzudenken beginnt. Der Traum wird dabei bereits auf immanenter Ebene als prognostisch verstanden und seine Bedeutung als Problem erkannt, da die inhärente Symbolik in unterschiedliche Richtungen zu interpretieren ist. Diese ist dabei mit vielfältigen Bezügen zur römischen Politik angereichert: Einerseits hatte Pompeius nach seiner Rückkehr vom Sonderkommando aus dem Osten das erste Steintheater in Rom erbauen lassen und war damit auch als Bauherr in Erscheinung getreten.⁷²¹ Andererseits wird mit Venus Victrix eine der wesentlichen Gottheiten angesprochen, der man nach einem erfolgreichen Feldzug opferte und die, wie Pompeius selbst erkennt, eng mit der *gens Iulia* verbunden war.⁷²²

Gerade auf Seiten der Caesarianer hätte sich dieser Traum im Nachgang zu den Ereignissen des Bürgerkrieges sicherlich geeignet, um den göttlichen Anteil an ihrem Sieg hervorzuheben – das Opfer, das der große Gegner Caesars ihr darbrachte, war dabei zugleich Ausdruck der Ehrerbietung vor der Sieghaftigkeit, aber freilich einer Sieghaftigkeit, die den Caesarianern zuteilwurde.⁷²³ Dennoch sollte die Möglichkeit, dass der Traum (oder eine Version davon) im Nachgang in Rom zirkulierte, um die Geschehnisse zu dramatisieren und einzuordnen, nicht ganz ausgeschlossen werden, zumal er sich auch bei anderen Autoren wiederfindet. Appian beispielsweise lässt Pompeius träumen, dass er der Venus Victrix einen Tempel stiftet – die Bedeutung des Traums steht dabei in direkter Beziehung zum Schwur Caesars kurz vor der Schlacht,

720 Siehe Brenk 1975: 347 und 1977: 225 sowie Fournel 2016: 208.

721 Zum Motiv Flacelière/Chambry 1973: 310. Auf textueller Ebene wird das Motiv des Theaters kurz darauf in Verweis auf den nahezu choreographierten Aufmarsch der Truppen Caesars wieder aufgegriffen (Plut. *Pomp.* 68,5).

722 Vgl. auch Brenk 1975: 347 sowie 1977: 225. Wie Hillman kommentiert, verweist die Szene auf die politische Laufbahn und die Schwierigkeiten des Pompeius: „Plutarch's Pompeius is so removed from the People that only in dreams can he approach them; and even then he fears for his glory, that not he, but Caesar is the real object of the applause. Even in his dreams the civilian and the military meet uncomfortably, and he is being outmaneuvered and manipulated (he fears) by a more clever politician“ (1992: 135). Zum theatralischen Gehalt der Biographie allg. Papadi 2008.

723 Andererseits mag die äußerst ambivalente Traumsymbolik auch zu verrätselt gewesen sein. Es ist bezeichnend, dass sich unmittelbar an den Traum ein Prodigium anschließt, das deutlicher in Richtung eines Erfolgs Caesars weist und das möglicherweise, gerade im römischen Bereich, eine noch größere Relevanz beanspruchen durfte. Vgl. Plut. *Pomp.* 68,3. Zur Ambivalenz des Traums vgl. auch Veyne 1999: 429.

dass er derselben Göttin ebenfalls einen Tempel widmen wollte. Der Traum erfüllt sich durch Pompeius' Niederlage.⁷²⁴

In Lukans Epos über den Bürgerkrieg findet sich dagegen der erste Teil des von Plutarch referierten Traums: Pompeius sieht sich im von ihm gebauten Steintheater sitzen, während ihm die Menge von allen Seiten begeistert zuruft – eine Szene, die Lukan einer Erinnerung an die Zeit seines ersten Triumphs und einer Zeit des friedlichen Zurücklehns zuschreibt; der Traum wird dabei explizit mit der gegenwärtigen Situation und der Allgegenwärtigkeit des Krieges kontrastiert.⁷²⁵ In Plutarch verbinden sich diese beiden unterschiedlichen Träume zu einem einzigen Narrativ. Wie Fournel kommentiert: „Plutarch enriches the content of the dream by combining both versions into a single narrative; this choice can seem odd at first, as the two elements seem to foreshadow opposite outcomes: Pompey, being applauded by the Romans, seems auspicious for him, whereas the reference to Venus Victrix announces Caesar's victory. Therefore, by merging two different elements, Plutarch complicates the dream (...)“.⁷²⁶ Zugleich zieht Plutarch keine Verbindung zum Schwur Caesars, wodurch eine Bezugsebene im Kontext der politischen Selbstrepräsentation verlorengeht.⁷²⁷

Der kontrastive Effekt, der sich in Plutarchs Traum einstellt, wird dadurch aber verstärkt und ist sowohl auf der symbolischen Ebene als auch auf der Ebene der Selbstdeutung des Traums im Traum zu finden.⁷²⁸ In der Verbindung der bei Lukan explizit gemachten Sehnsucht nach einer friedvollen Zeit, in der ein Triumph gefeiert wird und zur Freude der Menge der Krieg ein siegreiches Ende gefunden hat, mit der gegenwärtigen Situation und der bevorstehenden Entscheidungsschlacht gegen Caesar, der im übertragenen Sinne in der Szene selbst präsent ist, finden sich die oben angesprochenen Parallelen zu Mithridates' Traum auf die römische Geschichte übertragen. Sowohl Mithridates als auch Pompeius waren erfolgreiche Feldherren, die auch die Zeit des Friedens hätten wählen können, die aber von den Zeitumständen sowie aus eigenem Willen einen anderen Weg gegangen sind. Erinnerung und Antizipation gehen in beiden Träumen dementsprechend eine starke Symbiose ein und tragen zu dem unsicheren Status der beiden Traumgesichte bei: Sie sind bei Plutarch ebenso sehr Manifestation vergangener Erfahrungen und damit verbundener Hoffnungen als auch eine Vorausschau auf das eigene Schicksal.

⁷²⁴ Siehe App. *civ.* 2,68. Dazu Fournel 2016: 205.

⁷²⁵ Lucan. 7,7–28; in Julis *Obsequens'* Zusammenfassung des Livius findet sich eine ähnliche Variante (*Obseq.* 65). Siehe Pelling, der auch hervorhebt, wie Lukan den Traum unterschiedlichen Ursachen zuweist (Pompeius' innerer Aufgewühltheit, dem täuschenden Charakter von Traumbildern, die das Gegenteil dessen meinen, was sie anzeigen, oder aber der Göttin Fortuna, die den Traum als letztes Trostbild an eine glückliche Zeit in der Heimat schickt) (1997b: 204). Siehe außerdem Stok 1996: 50–59 sowie Rose 1958 und Rutz 1970.

⁷²⁶ Fournel 2016: 205.

⁷²⁷ Vgl. Fournel 2016: 205.

⁷²⁸ Dass der Traum den Legionen Pompeius' Mut gemacht haben soll, kann ich aus dem Kontext nicht erkennen (Harrisson 2013: 157).

Pompeius' Ende ist in Plutarchs Biographie bezeichnenderweise ebenfalls mit einem Traum verbunden. Nach der verlorenen Schlacht versucht Pompeius über den Seeweg zu entkommen. Dabei nutzt er ein Frachtschiff, das gerade vorbeifährt. Wie Plutarch schreibt:

Der Schiffsherr war ein Römer, der Pompeius nicht gerade nahestand, ihn aber doch vom Aussehen kannte; er hieß Peticus. Der hatte in der vergangenen Nacht geträumt, er sähe Pompeius, nicht so, wie er ihn früher oft gesehen hatte, sondern gedrückt und niedergeschlagen, und er spräche zu ihm. Er war gerade dabei, das den Fahrtgenossen zu erzählen, wie es gewöhnlich geschieht, dass Leute, wenn sie Muße haben, sich über so merkwürdige Dinge unterhalten. Plötzlich sagte ein Matrose, der ausgespät hatte, dass ein Flusskahn vom Lande herangerudert komme und dass Leute darin ihre Kleider schwenkten und die Hände nach ihnen ausstreckten. Peticus richtete seinen Blick dahin und erkannte sofort Pompeius so, wie er ihn im Traum gesehen hatte. Er schlug sich vor die Stirn und befahl den Matrosen, das Beiboot auszusetzen, streckte seine Rechte aus und rief Pompeius zu sich, da er an seinem Aussehen schon den eingetretenen Glücksumschwung erkannte.⁷²⁹

Der Traum ist wiederum durch das Zusammenspiel verschiedener Zeitebenen geprägt: Es ist wichtig, dass Peticus Pompeius früher bereits einmal gesehen hatte und ihn dadurch sofort erkennt⁷³⁰ – und dass er auch einschätzen kann, in welcher Situation sich Pompeius nun befindet. Von der einstigen Größe ist nicht mehr viel übrig. Ein Unterschied zu den vorher referierten Träumen ist freilich, dass der Traum nicht einem der großen Feldherren der Geschichte zuteilwird, sondern einem einfachen römischen Schiffer, dass er ohne Symbolik auskommt und dass sich das Resultat im Gegenteil unmittelbar einstellt.

Es ist nicht unwahrscheinlich, dass eine derartige Episode im Nachgang des Bürgerkriegs in Rom erzählt wurde.⁷³¹ Zumindest ist hervorzuheben, dass es sich bei dem Traumempfänger um einen Römer handelt und dieser namentlich bekannt ist – wenn man die Glaubwürdigkeit der Erzählung steigern wollte, dann waren diese beiden Faktoren sicherlich von Relevanz. Zum einen ließ sich dadurch der Eindruck der

729 Plut. *Pomp.* 73, 3–5: (...) ἤς ἐναυκλήρει Ῥωμαῖος ἀνὴρ οὐ πάνυ Πομπηίῳ συνήθης, γινώσκων δὲ τὴν ὄψιν αὐτοῦ· Πητικίος ἐπεκαλεῖτο. τοῦτῳ συνεβεβήκει τῆς παρωχημένης νυκτὸς ἰδεῖν κατὰ τοὺς ὕπνους Πομπηῖον, οὐχ ὃν ἑώρακει πολλάκις, ἀλλὰ ταπεινὸν καὶ κατηφῆ, προσδιαλεγόμενον αὐτῷ. καὶ ταῦτα τοῖς συμπλέουσιν ἐτύγγανε διηγούμενος, ὡς δὴ φιλεῖ περὶ πραγμάτων τηλικούτων λόγον ἔχειν ἀνθρώπους σχολὴν ἄγοντας. ἐξαίφνης δὲ τις τῶν ναυτῶν ἔφρασε κατιδῶν ὅτι πλοῖον ποτάμιον ἀπὸ τῆς γῆς ἐρέσεται καὶ κατασείουσιν τινες ἀνθρώποι τὰ ἱμάτια καὶ τὰς χεῖρας ὀρέγουσι πρὸς αὐτούς, ἐπιστήσας οὖν ὁ Πητικίος εὐθὺς ἔγνω τὸν Πομπηῖον, οἷον ὄναρ εἶδε· καὶ πληξάμενος τὴν κεφαλὴν ἐκέλευσε τοὺς ναύτας τὸ ἐφόλκιον παραβαλεῖν, καὶ τὴν δεξιὰν ἐξέτεινε καὶ προσεκάλει τὸν Πομπηῖον, ἥδη συμφρονῶν τῷ σχήματι τὴν τύχην καὶ μεταβολὴν τοῦ ἀνδρός. Vgl. Loretto 1956: 200–201.

730 Brenk verweist auf die Parallelen zu einem Orakeltraum (1977: 216–217). Über Peticus ist sonst nichts bekannt, andere Quellen beinhalten den Traum nicht, gehen aber auf die Reiseroute ein (App. *civ.* 2,349 und Cass. Dio 42,2,3) und berichten immerhin, dass Pompeius mehr oder minder zufällig auf ein Schiff traf.

731 Wie Weber festhält, ist der Traum „komplex und erscheint für die Situation so elaboriert, dass er kaum real geträumt sein kann“ (2000: 122 FN 158; außerdem Weber 2000: 371–372).

Vorsehung dieser Ereignisfolgen illustrieren, zum anderen konnte von Seiten der Caesarianer die schmachvolle Flucht des Gegners zusätzlich untermalt werden – nicht zuletzt spielt der Hinweis auf Pompeius' heruntergekommenes Erscheinungsbild eine wichtige Rolle. Für Plutarchs eigene Darstellung entscheidender war die Tatsache, dass sich am Beispiel des Traumgesichts die Fallhöhe des Protagonisten vorführen ließ, der in seiner Laufbahn fast ausschließlich Siege erfochten hatte und nun selbst die Härte der Niederlage erfuhr.⁷³² Der grundsätzliche Rahmen erinnert dabei in seinen Bezügen auf die Seefahrt, die Hoffnung auf Rettung, aber auch die grundsätzliche Aussichtslosigkeit – wie oben angemerkt – an den Traum des Mithridates. Wie häufig bei Plutarch markiert die Traummotivik dabei ein intra- und intertextuelles Moment der Aushandlung von Bedeutung und den Verbindungslinien innerhalb einer Biographie sowie der Lebensläufe historischer Persönlichkeiten.

3.5.8 Crassus

Obgleich Crassus keineswegs den hervorgehobenen historischen Rang eines Pompeius oder Caesar hatte, reihte er sich dennoch in eine Reihe wichtiger Persönlichkeiten der späten Republik ein.⁷³³ Crassus war Teil des sogenannten Ersten Triumvirats, einer zwischen ihm, Pompeius und Caesar getroffenen Absprache über die gemeinsamen Interessen, die hauptsächlich in der Verteilung von politischen Ämtern (sowie Sonderkommandos nach dem Vorbild des Pompeius) unter Umgehung der Senatskontrolle bestand.⁷³⁴ Crassus kam dabei die Rolle des reichen Magnaten zu, der insbesondere für die aufwändigen Wahlkämpfe die Geldmittel zur Verfügung stellte. Plutarch charakterisiert ihn entsprechend als jemand, der auch nicht davor zurückschreckte, aus dem Unglück anderer Profit zu schlagen⁷³⁵ – er ist auch keineswegs eines der positiven Vorbilder, die Plutarch seinen Rezipienten darbot.

Vielmehr wird Crassus als jemand porträtiert, der trotz positiver Eigenschaften die Habgier zur Richtschnur seines Handelns machte, wodurch auch moralische Werte korumpiert wurden. Als Feldherr konnte Crassus weder Pompeius noch Caesar das Wasser reichen⁷³⁶ – selbst den Sieg über den Sklavenaufstand unter Spartacus konnte

732 Vgl. Plut. *Pomp.* 73,1. Zum Umschlag des Glücks und der folgenschweren Entscheidung, nach Ägypten zu fliehen, siehe Veyne 1999: 414.

733 Diese Lebensbeschreibung gilt insgesamt als eine der schwächeren in Plutarchs Werk – sie liest sich eher wie eine stichpunktartige Zusammenfassung; Hillmann nennt sie „anecdotal and politically schematic“ (1992: 124). Vgl. Steidle 1990: 166–167; Pelling 2002b: 208.

734 Vgl. Baltrusch 2011: 50–53 sowie Christ 2019: 104–119.

735 Siehe Plut. *Crass.* 2,1–4.

736 Wie Schettino deutlich macht, wird die Figur des Crassus hauptsächlich auf Grundlage der katastrophalen Niederlage bei Carrhae geschildert – sie unterstreicht dabei zugleich, wie Plutarch das Material seinen Darstellungsabsichten anpasst: „Although Crassus was the center of political life in Rome for thirty years, Plutarch's biography of him represents a person consigned to failure, punishment for his greed and ambition. The historical significance of Crassus is diminished and his figure

er nicht alleine für sich verbuchen, da Pompeius die fliehenden Sklaven mit seinen Legionen stellen konnte.⁷³⁷ Dadurch war die Beziehung zu Pompeius belastet, was sich auch im gemeinsamen Konsulat zeigte.⁷³⁸ Wie Crassus' Konsulat einzuschätzen war, macht Plutarch an zwei Episoden deutlich: Einmal in einem prunkvollen Opfer für Herkules, das Crassus ausrichtete und dabei das Volk bewirtete.⁷³⁹ Und zum zweiten in einem Traum, der das Verhältnis der beiden Konsuln, die sich ständig im Konflikt befanden, zum Thema hatte.⁷⁴⁰

Als ihre Amtszeit zu Ende ging und sie eine Volksversammlung hielten, stieg ein Mann, der nicht zu den Vornehmen gehörte, ein römischer Ritter und ein schlichter, unpolitischer Mensch namens Gaius Aurelius, auf die Rednerbühne, trat vor und erzählte ein Traumgesicht, das ihm im Schlaf erschienen sei. „Iuppiter“, sagte er, „erschien mir und befahl mir, öffentlich zu sagen, ihr solltet nicht gestatten, dass die Konsuln ihr Amt niederlegen, bevor sie wieder Freunde geworden sind.“ Als der Mann das sagte und das Volk sie aufforderte, sich zu versöhnen, stand Pompeius schweigend da, Crassus aber reichte ihm als erster die Hand und sagte: „Lieber Mitbürger, ich glaube nichts Niedriges und meiner Unwürdiges zu tun, wenn ich als erster dem Pompeius die Hand zur Versöhnung und Freundschaft biete, den ihr, noch ehe ihm der Bart gewachsen war, den Großen genannt und ihm, noch ehe er Mitglied des Senates war, einen Triumph bewilligt habt.“⁷⁴¹

assumes a universal value, an example to blame (...). The biography, however, presents a distorted image: Plutarch not only changes the interpretation on an ethical level, but also proposes a reading of the entire life of Crassus through the filter of the disaster at Carrhae. The completely Plutarchan matrix that constitutes the interpretive framework governing the selection, adaption, and integration of its sources“ (2014: 425). Zu den Quellen Flacelière/Chambry 1972: 191–195, auch Zadorojniy 1997: 171–172. 737 Vgl. Plut. *Crass.* 11,7–8 (eine Wiederholung von *Crass.* 2,3). Den Kampf gegen Spartacus und das erste Konsulat 70 v. Chr. behandelt auch App. *civ.* 1,14,116–121. Siehe auch Baltrusch 2011: 24–27 sowie Christ 2019: 51–55. Zu einem Vergleich der Schilderung des ersten Konsulats in *Crassus* und *Pompeius* Hillmann 1992.

738 Wie Chlup herausgearbeitet hat, bilden die beiden Konsulate des Crassus in den Jahren 70 und 55 v. Chr. die Eckpfeiler der Darstellung von Plut. *Crass.* 12–16; die Zeit zwischen der Bekleidung dieser Ämter, die durch wichtige Initiativen – und unter anderem die Bekleidung der Zensur – gekennzeichnet war, wird von Plutarch äußert kondensiert wiedergegeben (2022: 138–142).

739 Dazu Plut. *Crass.* 12,2–3. Dazu Hillmann 1992: 126.

740 Der Traum findet sich wörtlich in Plut. *Pomp.* 23,1; App. *civ.* 1,14,121 führt den Traum nicht an, bezieht sich aber auf ‚göttlich inspirierte Personen‘, die schlechte Voraussagen trafen für den Fall, dass sich die Konsuln nicht versöhnten (ὥς δὲ καὶ θεόληπτοὶ τινες προύλεγον πολλὰ καὶ δεινὰ, εἰ μὴ συναλλαγεῖν οἱ ὑπάτοι). Für die Datierung ins Jahr 70 Flacelière/Chambry 1972: 304. Vermutlich handelte es sich bei der Begebenheit um den letzten Tag des Amtsjahres, an dem die Konsuln „traditionsgemäß in öffentlicher Zeremonie von den Rostra aus ihren Rücktritt zu erklären pflegten“ (Hefner 1995: 172).

741 Plut. *Crass.* 12,3: ἤδη δὲ τῆς ἀρχῆς αὐτοῖς τελευτώσης ἔτυχον μὲν ἐκκλησιάζοντες, ἀνὴρ δὲ τις οὐ τῶν ἐπιφανῶν, ἱππεὺς Ῥωμαίων, ἀγροῖκος δὲ τῷ βίῳ καὶ ἰδιώτης, Ὀνότιος Αὐρήλιος, ἀναβὰς ἐπὶ τὸ βῆμα καὶ προελθὼν ὅψιν διηγείτο κατὰ τοὺς ὕπνους αὐτῷ γενομένην. ὁ γὰρ Ζεὺς, ἔφη, ἔμοι φανεῖς προσέταξεν εἰς κοινὸν εἰπεῖν ὅπως μὴ πρότερον περιίδητε τοὺς ὑπάτους ἀποθέσθαι τὴν ἀρχὴν ἢ φίλους γενέσθαι. ταῦτα λέγοντος τοῦ ἀνθρώπου καὶ τοῦ δήμου διαλλάττεσθαι κελεύοντος, ὁ μὲν Πομπήιος ἡσυχίαν ἤγεν ἑστώς, ὁ δὲ Κράσσος ἐμβαλὼν τὴν δεξιὰν αὐτῷ πρότερος, ὁ δὲν εἶπεν, ὦ ἄνδρες, οἶμαι, πολῖται, ταπεινὸν πράττειν οὐδ' ἀνάξιον ἑμαυτοῦ καταρχόμενος εὐνοίας καὶ φιλίας πρὸς Πομπήιον, ὃν

In seinem Bezug auf die Weisung des höchsten Staatsgottes zeigt der Traum motivische Bezüge zum Traumgesicht des Latinius auf.⁷⁴² Eine Parallele findet sich auch in dem Hinweis auf den niederen Status des Träumers und in der Hervorhebung seines gänzlich unpolitischen Charakters. Ein Unterschied besteht aber in dem Charakter des Traums, denn obgleich es sich in beiden Fällen um Orakelträume handelt, ist der des Latinius verschlüsselt und wird dem Senat als Problem vorgelegt, im zweiten Fall ist die Weisung klar.

Dass das Volk die Erzählung des Gaius Aurelius nicht einfach verwirft, sondern ihrer Botschaft folgt und die Konsuln zum öffentlichen Akt der Versöhnung auffordert, macht deutlich, dass der Verweis auf einen Traum in der politischen Kommunikation keineswegs abwegig erschien⁷⁴³ – zumindest war es in späterer Überlieferung plausibel, dass man mit Hinweis auf einen durch eine Gottheit im Traum vermittelten Spruch sowohl das Rederecht in der Volksversammlung bekam als auch die grundsätzlichen politischen Abläufe beeinflussen konnte. Dabei fällt ins Auge, dass der Traum nicht, wie sonst üblich, den Mitgliedern der politischen Elite zuteilwird,⁷⁴⁴ sondern sich in seiner Formulierung die versammelte Menge der römischen Bürger wendet. Möglicherweise ergab sich die Notwendigkeit zu vermitteln, warum das Volk die reguläre Amtsniederlegung der höchsten Magistrate hinausschob – und zumindest den Eindruck des einmütigen Handelns der Institutionen der *res publica* zu erwecken. Der Senat wird dabei nicht eigens genannt, was darauf hindeutet, dass das Traumnarrativ auf andere Rezipientengruppen zielte und, zumindest in diesem Fall, dezidiert die politische Handlungsinitiative auf die *plebs* verschoben wurde.

Da Plutarch zuvor die reichen Opfer sowie Getreidespenden erwähnt, die Crassus ausrichtete und dem Volk zugutekommen ließ, ergibt sich zwangsläufig der Eindruck, dass die geschilderte Grundsituation inszeniert gewesen sein könnte – so ist es bezeichnenderweise auch Crassus, der die Gunst des Augenblicks nutzt und Pompeius die Hand reicht. Damit konnte er sich nicht nur als allgemeiner Wohltäter, sondern auch als versöhnlicher Politiker zeigen.⁷⁴⁵ Falls es sich in diesem Sinne um eine gezielte Inszenierung gehandelt haben sollte, ist allerdings fraglich, ob die dann von Crassus ge-

ὁμῆς μήπω γενειῶντα Μέγαν ἀνγορεύσατε καὶ μήπω μετέχοντι βουλῆς ἐψηφίσασθε θρίαμβον.' Dazu Heftner 1995: 172–175.

742 Siehe Kap. 3.5.1.

743 Diese Entwicklung wird häufig mit Scipio Africanus verbunden und blieb an Einzelpersonen zurückgebunden, wobei der hier genannte Ritter insofern heraussticht, als er nicht zu den höchsten Rängen der Nobilität gehörte. Allgemein dazu siehe Amat 1985: 28–29, wo der griechische Einfluss betont wird. Außerdem Bloch 1984: 104–112 und Potter 1994: 149–160.

744 Der Ritter Gaius Aurelius ist aus keiner anderen Quellen bekannt, vgl. Heftner 1995: 172.

745 Für Hillman dient die Episode zugleich zur Charakterisierung des Pompeius und seines politischen Ungeschicks: „When an opportunity to reconcile their quarrel arises, Crassus seizes it, and, taking Pompeius by the hand, praises him to the People; Pompeius, however, simply stands in silence. This is no portrait of a demagogue. Rather, Plutarch depicts an inexperienced Pompeius, as often, in the hands of a superior politician, whose very remarks also stress the military foundations of Pompeius' standing with the people“ (1992: 130).

sprochenen Worte auf Ebene der Selbstrepräsentation wirklich die erwünschte Wirkung hatten: Denn sie unterstreichen vor allem die *auctoritas* des Pompeius. Immerhin konnte Crassus verbuchen, mit seiner Geste den Frieden im Staat gesichert zu haben – die Rolle des Vermittlers, vor allem zwischen den Interessen Caesars und Pompeius', würde er auch weiterhin spielen. Militärischer Ruhm dagegen würde ihm verwehrt bleiben – und Crassus' anerkennende Worte bezüglich Pompeius' Leistungen auf diesem Gebiet mögen als Kontrastbild erschienen sein sowie (gerade im Kontext der Darstellung Plutarchs) als Ausdruck des Neides oder aber des Wunsches, Pompeius nachzueifern.⁷⁴⁶ Denn das, was von seinem eigenen Konsulat im Gedächtnis blieb, waren eben keine militärischen Großleistungen, allenfalls zivile Gesten. Und alleine daraus ließ sich im Kontext der republikanischen Politik der Zeit kein großer symbolischer Profit schlagen.

In Zusammenhang mit den in *Crassus* thematisierten Vorzeichen ist es im Übrigen das einzige Mal, dass der Protagonist die Gunst des Augenblicks zu nutzen weiß – ob er die Traumbotschaft nun gelten ließ oder nicht: Das Volk tat es und dies galt es zu beachten. Wie Chlup aber kommentiert: „While the consuls' reconciliation at the end of their term at least portrays Crassus as possessing political adroitness, it is, arguably, a red herring, since Plutarch does not provide further examples.“⁷⁴⁷ Alle weiteren behandelten Vorzeichen (und hier v. a. Prodigien) sprechen grundsätzlich gegen Crassus, der sie ignoriert oder alle Warnungen missachtet.⁷⁴⁸ Plutarch, der Crassus den Nikias gegenüberstellt, macht deren Verhalten gegenüber den althergebrachten mantischen Bräuchen auch zu einem dezidierten Vergleichsmerkmal in der Synkrisis des Paares – was in den *Vitae* durchaus eine Besonderheit darstellt. Wie Plutarch schreibt: „Wenn sodann auf dem Gebiet der Wahrsagung der eine nichts unbeachtet ließ, der andere alles übersah und beide gleichermaßen zugrunde gingen, so ist es schwer zu entscheiden, welches der sicherste Weg ist. Verzeihlicher aber ist es, ihn getreu altem Glauben und Brauch aus Behutsamkeit zu verfehlen als aus trotziger Verachtung des Brauches.“⁷⁴⁹ Den Traditionen der Ahnen – das ist ein Grundsatz, der sich bei Plutarch häufig findet – war unbedingt der Vorzug zu geben.

Der im Kontext der Biographie behandelte Traum spielte für diese Bewertung keine Rolle, weil er nicht als Teil jener Episoden erscheint, in denen sich Crassus bewusst

⁷⁴⁶ Dazu Chlup: „(Plutarch) maximizes Pompey's and Crassus' presence in Crassus, strengthening the impression of Crassus as someone defined by the threat of being overshadowed by another“ (2022: 141). Zu Crassus' anerkennenden Worten Heftner 1995: 173. Zum Motiv der Rivalität im Kontext der spätrepublikanischen Biographien auch Seager 2008.

⁷⁴⁷ Chlup 2022: 139–140.

⁷⁴⁸ Auch darin liegt der ‚tragische‘ Aspekt der Charakterzeichnung des Crassus insgesamt begründet, vgl. Zadorojnyi 1997 (v. a. 173–174). Siehe insbesondere die Vorzeichen im Kontext der Rüstung zum Feldzug gegen die Parther – Plut. *Crass.* 17–20. Ein ungeschickter Umgang des Crassus mit den Bräuchen der Römer kommt hinzu, siehe z. B. *Crass.* 23,1.

⁷⁴⁹ Plut. *Comp. Nic. Crass.* 5,2: ἐπεὶ δ' ὁ μὲν μηδενὸς τῶν ἀπὸ μαντικῆς καταφρονῶν, ὁ δὲ πάντα ὑπερορῶν ὁμοίως ἀπώλοντο, χαλεπὴ μὲν ἐν τοῦτοις ἡ ἀσφάλεια καὶ δύσκριτος, ἐπιεικέστερον δὲ τοῦ παρανόμου καὶ αὐθάδους τὸ μετὰ δόξης παλαιᾶς καὶ συνήθους δι' εὐλάβειαν ἀμαρτανόμενον.

über die Aussagen der römischen Vorzeichenschau hinwegsetzte. Der besagte Traum war dagegen nicht Teil eines ritualisierten Ablaufs gewesen und war quasi spontan im institutionalisierten Rahmen der Volksversammlung erzählt worden – er fungierte diesbezüglich als unvorhergesehenes Element, das diesen Rahmen und seine Abläufe veränderte. Damit stellt er in den spätrepublikanischen Lebensbeschreibungen Plutarchs zweifelsohne eine Besonderheit dar.

3.5.9 Caesar

Gemessen am Leben Alexanders, das Plutarch mit dem Caesars verglich, wies die Lebensbeschreibung des Iuliers wenige Träume auf. Dennoch finden sich in *Caesar* einige der eindrucklichsten Traumschilderungen im Werk Plutarchs, die zugleich verdeutlichen, welche Querverbindungen es über die Biographien hinweg gab und welche Akzente der Chaironäer bei der Verwendung seines Materials setzte. Über Caesar war er gut informiert und konnte auf eine reichhaltige Überlieferung zurückgreifen, die freilich eigene Schwerpunkte in der Betrachtung und Bewertung des römischen Politikers legte.⁷⁵⁰ Plutarch situierte das Wirken Caesars noch eindeutig in die republikanische Geschichte – dennoch verstand Plutarch Caesar als eine historische Persönlichkeit, die die Geschichte der Republik nachhaltig veränderte und die ein Wegbereiter des Prinzipats wurde, was der Biographie zugleich einen hohen Bezug zu seiner eigenen Gegenwart gab.⁷⁵¹

Caesar erscheint insgesamt als ein von großer Ambition und Zielstrebigkeit getriebener Machtmensch, der bei seinem Handeln auf strategisches Kalkül und berechnende Risikobereitschaft zurückgriff. Sein Geltungsdrang wurde dabei zunächst noch von innenpolitischen Querelen und einer hohen, auf den politischen Kampf um Einfluss und Ämter zurückgehenden Verschuldung in Grenzen gehalten, spätestens aber mit der Übernahme der Quaestur in Spanien setzte Caesar zunehmend eigene Akzente in der Politik. Erst sein Wirken außerhalb Roms gab ihm die Machtmittel und das Prestige, um auch in der Stadt seine eigene Politik verfolgen zu können. Plutarch rahmt diese erste Phase der provinziellen Tätigkeit mit denkwürdigen Anekdoten ein, die sowohl die große Ambition Caesars unterstreichen, als auch ihn von seiner nachdenklichen Seite zeigen: So sei ihm bei der Lektüre einer Geschichte Alexanders des Großen klar geworden, wie wenig er in seinem eigenen Leben bisher vorzuweisen hätte, während der makedonische Eroberer im gleichen Alter bereits über ein großes Reich herrschte.⁷⁵² Bezogen auf die Anlage der Parallelbiographien ist dies eine be-

⁷⁵⁰ Eine der Hauptquellen war vermutlich Asinius Pollio, der ein enger Vertrauter Caesars war und ein siebzehnbändiges Werk über den Bürgerkrieg schrieb, das verloren ist. Vgl. Fournel 2016: 202. Siehe auch Brenk 2017a: 106. Zu weiteren Quellen und dem Text insgesamt Flacelière/Chambry 1975: 134–139; Scardigli 1979: 126–127 sowie Pelling 2011: 36–64.

⁷⁵¹ Vgl. Pelling 2002a.

⁷⁵² Vgl. Plut. *Caes.* 11,3 mit Pelling 2011: 183–184.

merkwürdige Passage, insofern als einer der Protagonisten als Leser der Biographie desjenigen erscheint, der ihm von Plutarch gegenübergestellt wird.⁷⁵³ So ergibt sich innerhalb des Texts ein Resonanzraum, der die Beschäftigung mit dem Leben großer Persönlichkeiten der Vergangenheit selbst thematisiert und vorführt, welche Wirkung eine derartige Lektüre haben konnte.

Bei der Behandlung entscheidender Lebenssituationen Ceasars setzt Plutarch auch an anderen Stellen eigene Akzente. Dabei spielen Träume eine nicht unerhebliche Rolle. Während in der Darstellung der langen Jahre des politischen Aufstiegs, zunächst als Teil des Triumvirats, dann als Eroberer Galliens, Vorzeichen kaum eine Rolle spielen,⁷⁵⁴ werden sie mit Beginn des eskalierenden Zerwürfnisses Caesars mit dem Senat und seinem ehemaligen Verbündeten (und Schwiegersohn) Pompeius wichtiger. Die folgenschwere Entscheidung Caesars, seine Truppen nicht zu entlassen und mit den Kontingenten, die er mit sich führte, nach Italien zu marschieren, wird von Plutarch ausführlich vorgestellt. Wie er die Grundsituation schildert:

Als er an den Fluss gelangte, welcher die Grenze bildet zwischen der Gallischen Provinz diesseits der Alpen und dem eigentlichen Italien (er heißt Rubico), fiel er in tiefes Sinnen. Denn die furchtbare Entscheidung trat nun an ihn heran, und ihn schwindelte vor der Größe des Wagnisses. Er ließ den Wagen anhalten und erwog schweigend, in sich gekehrt, noch einmal seinen Plan, prüfte ihn hin und her, fasste einen Entschluss und verwarf ihn wieder. Lange beriet er dann mit den Freunden in seinem Gefolge – auch Asinius Pollio war unter ihnen – und sann dem Gedanken nach, wieviel Unglück über alle Menschen kommen müsse, wenn er den Fluss überschritte, und wie die Nachwelt wohl über ihn urteilen werde. Schließlich aber schob er in leidenschaftlicher Bewegung die Zweifel von sich und tat den Schritt in die Zukunft mit dem Wort, das schon vielen über die Lippen gekommen ist, die einem ungewissen Schicksal und kühnen Wagnis entgegengehen: „Der Würfel soll geworfen sein!“ So überschritt er den Fluss und nachdem er den Rest des Wegs in rascher Fahrt zurückgelegt hatte, drang er noch vor dem Morgengrauen in Arminium ein und besetzte die Stadt. In der Nacht vor dem Übergang über den Rubico soll Caesar einen schrecklichen Traum gehabt haben: Es war ihm, als ob er mit seiner Mutter verbotenen Umgang triebe.⁷⁵⁵

⁷⁵³ Dies spiegelt in gewisser Weise die allgemeine Erfahrung der Rezipienten der Parallelbiographien wider – wie Larmour allgemein bemerkt: „The experience of the reader encountering the second *Life* is enriched by recalling details, incidents, and themes from the first and the first subject is (re) interpreted by encountering the second“ (2014: 410). Siehe auch Buszard 2008: 185.

⁷⁵⁴ Wie überhaupt zu konstatieren ist, dass Caesar in seinen eigenen Schriften kaum auf religiöse Belange oder divinatorische Praktiken Bezug nahm – seine Einstellung zu Vorzeichen bleibt daher weitestgehend unklar, wobei antike Quellen eher seine Zielstrebigkeit herausstellen und unterstreichen, dass er sich auch von als ungünstig interpretierten Vorzeichen nicht abschrecken ließ. Vgl. Suet. *Iul.* 59 und 77 sowie Cic. *div.* 2,52. Vgl. Weinstock 1971: 342. Flacelière/Chambry heben dagegen das große Interesse Plutarchs an der römischen Religion hervor, die in der Biographie zum Ausdruck kommt (1975: 142–144).

⁷⁵⁵ Plut. *Caes.* 32,2–4: ὡς ἦλθεν ἐπὶ τὸν διορίζοντα τὴν ἐντὸς Ἀλπεων Γαλατίαν ἀπὸ τῆς ἄλλης Ἰταλίας ποταμὸν Ρουβίκων καλεῖται, καὶ λογισμὸς αὐτὸν εἰσῆει μᾶλλον ἐγγίζοντα τῷ δεινῷ καὶ περιφερόμενον τῷ μεγέθει τῶν τολμωμένων, ἔσχετο δρόμου καὶ τὴν πορείαν ἐπιστήσας πολλὰ μὲν αὐτὸς ἐν ἑαυτῷ διήνεγκε σιγῇ τὴν γνώμην ἐπ’ ἀμφοτέρα μεταλαμβάνων, καὶ τροπὰς ἔσχεν αὐτῷ τότε τὸ βούλευμα πλείστα πολλὰ δὲ καὶ τῶν φίλων τοῖς παροῦσιν, ὧν ἦν καὶ Πολλίων Ἀσίνιος, συνδιηπόρησεν ἀνα-

Bei der Passage handelt es sich zweifellos um eine der bekanntesten und zugleich um eine der geschichtsträchtigsten Episoden, die Plutarch in seinem Werk behandelte. Man merkt der Beschreibung in jeder Zeile die Größe des Augenblicks an – dem Protagonisten scheinen dabei die Folgen seines Handelns von vorneherein bewusst zu sein.

Die Rolle des Einzelnen in der Geschichte, mit all der Verantwortung, die mit selbstbestimmter Entscheidungsfindung zu tun hat, wird hier als zentrales Thema ausgearbeitet. Nach Abwägung aller scheinbaren Szenarien zweifelt Caesar, schiebt diese aber dann selbstbewusst beiseite und tut den folgensweren Schritt im Bewusstsein, dass die Nachwelt ihn nicht zuletzt danach beurteilen wird. Die Entscheidung wird viel stärker als im vergleichbaren Fall des Sulla (und seinem Marsch auf Rom) zu einem individuellen Problem der Reflexion – waren in *Sulla* Entscheidungsprozesse häufig exkulpiert und von dem historischen Akteur selbst in den übergeordneten Bereich der Fortuna (oder *Tyche*) sowie göttlicher Weisung verlegt worden, um die Verantwortlichkeit auf die Götter oder das Schicksal zu übertragen, ist diese Strategie in *Caesar* dezidiert nicht zu finden. Plutarch schildert Caesar entsprechend als scharfsinnigen und durchaus weitsichtigen Denker, der sich – auch gemessen an Sullas Beispiel – der Tragweite seines Handelns bewusst ist; mit ihm teilt er die Skrupellosigkeit, aber – anders als dieser – übernimmt er die volle Verantwortung für sein Tun und verfolgt die sich daraus ergebenden weiteren Schritte zielgerichtet.⁷⁵⁶

Es ist daher vielleicht überraschend, dass an dieser Stelle ein Traum zitiert wird. Er steht am Ende der Episode und hat – zumindest auf den ersten Blick – nichts mit der eigentlichen Entscheidung zu tun. Dadurch unterscheidet er sich in seinem Status auch von dem Traum Sullas, bei dem es sich um eine Epiphanie mit einer deutlichen Botschaft gehandelt hatte, die (wenigstens im Nachhinein) als eine Begründung für das Vorgehen ins Feld geführt werden konnte. Im Falle Caesars ist der Traum ganz auf seine eigene, subjektive Situation zugeschnitten. Eine Deutung ist nicht beigegeben – offensichtlich weil der inzestuöse Beischlaf keiner weiteren Interpretation bedurfte: Caesar war im Begriff, einen politischen Tabubruch zu begehen und die italische Heimat anzugreifen.⁷⁵⁷

λογιζόμενος ἡλικῶν κακῶν ἄρξει πᾶσιν ἀνθρώποις ἡ διάβασις, ὅσον τε λόγον αὐτῆς τοῖς αὐτοῖς ἀπολείψουσι. τέλος δὲ μετὰ θυμοῦ τινος ὥσπερ ἄφεις ἑαυτὸν ἐκ τοῦ λογισμοῦ πρὸς τὸ μέλλον, καὶ τοῦτο δὴ τὸ κοινὸν τοῖς εἰς τύχας ἐμβαίνουσιν ἀπόρους καὶ τόλμας προοίμιον ὑπειπὼν, 'Ανερίφθω κύβος,' ὥρμησε πρὸς τὴν διάβασιν καὶ δρόμῳ τὸ λοιπὸν ἤδη χρώμενος εἰσέπεσε πρὸ ἡμέρας εἰς τὸ Ἀρίμινον καὶ κατέσχε. λέγεται δὲ τῇ προτέρᾳ νυκτὶ τῆς διαβάσεως ὄναρ ἰδεῖν ἐκθεσμον ἐδόκει γὰρ αὐτὸς τῇ ἑαυτοῦ μητρὶ μίγνυσθαι τὴν ἄρρητον μῆζιν. Siehe zum Kontext dieser in der Mitte der Lebensbeschreibung platzierten Episode ausführlich Pelling 2011: 312–319. Zum Traum Weber 2000: 184–185.

⁷⁵⁶ In Plut. *Ant.* 6 wird das Handeln Caesars ohne Verweis auf Reflexionsprozesse (oder den Traum) begründet, sondern Caesar hätte den Krieg schon vorbereitet als Marcus Antonius, der aus dem Senat geworfen worden war, in symbolisch angelegter Sklavenkleidung zu ihm nach Gallien floh. Der Verweis auf Alexander sowie der Plan, mit seinem Angriff die Weltherrschaft an sich zu reißen, findet sich auch hier (6,3).

⁷⁵⁷ Dazu Brenk: „It is interesting that Plutarch does not explain what meaning he got out of Caesar's incestuous dream of intercourse with his mother the night before crossing the Rubicon. Perhaps

Die moralische Grenzüberschreitung hat einen Gegenpart in der geographischen Grenzverletzung – es handelt sich entsprechend um eine liminale Erfahrung, die durch den Traum zusätzlich untermalt und mit einer weiteren Bedeutungsebene angereichert wird. Warum entschied sich Plutarch für diese Art der Darstellung? Ein Blick auf die Parallelüberlieferung ist aufschlussreich, denn Plutarch ist der einzige Autor, der diesen Traum im Zusammenhang mit dem Überschreiten des Rubikon wiedergibt. Sueton und Cassius Dio bringen ihn nämlich mit der Quaestur in Spanien 62 v. Chr. und der oben angesprochenen Anekdote zur *imitatio Alexandri* in Verbindung.⁷⁵⁸ In beiden Fällen sucht Caesar Deuter auf,⁷⁵⁹ die den Traum auslegen: Er habe auf Caesar motivierend gewirkt, weil er die Weltherrschaft prophezeie.⁷⁶⁰ Nach Fournel bezieht sich Plutarch auf diese Version, verändert aber in signifikanter Weise deren Bedeutung, um die für ihn wichtigere Episode der Rubikon-Überschreitung zusätzlich zu dramatisieren.⁷⁶¹ Dies ist zweifelsohne eine plausible Erklärung, obgleich wir nicht genau wissen, ob der Traum unter Umständen in Prätexten bereits in einen anderen Kontext verlegt worden war. Wichtig ist sicherlich Plutarchs eigener Hinweis auf Asinius Pollio,⁷⁶² der sich in Caesars Gefolge befand und auf dessen Schilderung der Ereignisse aufbaute. Es ist dementsprechend nicht ausgeschlossen, dass Asinius die Quelle des Traumnarrativs war – und dass er von Caesar im Zusammenhang der Beratung mit seinen Gefährten erzählt wurde.⁷⁶³

Plutarch thought the dream was self-evident, or else – the opposite – that it was too confusing“ (1977: 226–227 mit FN 11 und dem langen Verweis auf Artemidors Interpretation). Tatsächlich ist ein derartiger Traum für Artem. 1,79 nicht per se negativ zu verstehen, sondern für Politiker und Amtsträger sogar positiv zu interpretieren – allerdings ist die Deutung äußerst komplex und Variationen der Sexpositionen können unterschiedliche Interpretationen nahelegen. Vgl. auch Pelling 2011: 319.

758 Siehe Cass. Dio 37,52,2 und Suet. *Iul.* 7,2. Siehe außerdem die Diskussion bei Brenk 1975: 346, Fournel 2016: 203–204; und Duff 1999: 80 mit FN 27. Wie Weber dazu ausführt: „Durch die geradezu dramatische Konzentration beider Anekdoten am Anfang der politischen Laufbahn Caesars wird bei Sueton und Dio das Bild eines sehr frühen und unbändigen Strebens nach der (Welt-)Herrschaft impliziert – was m. E. kaum gegeben war, was sich Caesar aber u. U. zu einem späteren, von uns nicht mehr bestimmaren Zeitpunkt gerne zuschreiben ließ“ (Weber 2000: 185 mit der Forschungsdiskussion FN 67 und 68). Zur Alexander-Imitatio allg. Pelling 2011: 26–28; außerdem Noriko 2022: 83–85.

759 Zu den Sehern im Gefolge Caesars siehe Suet. *Iul.* 59, außerdem Suet. *Iul.* 7,2, wo von „coniectores“ die Rede ist, die ihn berieten; berühmt ist die Episode, dass er sich auch gegen die Warnung eines Sehers (namens Spurinna) durchsetzte und dennoch erfolgreich einen Feldzug (nämlich in Afrika) umsetzte – siehe Cic. *div.* 2,25–53. Vgl. Weinstock 1971: 344–346; Rawson 1978: 143–150.

760 Sueton liefert den Grund für diese Interpretation: Die Mutter, die er in dem Traum gesehen habe, wäre nichts anderes als die Erde, da sie die Mutter von allen ist. Suet. *Iul.* 7,2 („*quando mater, quam subiectam sibi vidisset, non alia esset quam terra, quae omnium parens haberetur*“).

761 Fournel 2016: 204. Zugleich spielt der Traum auf den des Hippas vor der Schlacht von Marathon in Herodot (6,107) an: „And that was a dream that protended disaster for the dreamer“ (Pelling 2011: 319).

762 Vgl. Edwards 1991: 91–92.

763 Vgl. Brenk 2017a: 106; Weinstock 1971: 52, der den Traum auf einen anonymen Historiker zurückführt, den Sueton benutzte. Außerdem Strasburger 1982: 1104.

Von Deutern ist dabei allerdings nicht die Rede und Plutarch geht an dieser Stelle auch nicht auf die Idee der Weltherrschaft ein. Für ihn war die grundlegende Entscheidungssituation, die sich auf die Gemütsverfassung Caesars auswirkte, entscheidender – deswegen hat der Traum auch deutlich weniger prospektive Züge, sondern dient stärker als Spiegel der geistigen Konstitution Caesars⁷⁶⁴ sowie der Charakterzeichnung.⁷⁶⁵ Er geht zeitlich auch der eigentlichen Entscheidungsfindung voraus – eine motivierende Wirkung hat er dabei in der Darstellung Plutarchs nicht,⁷⁶⁶ zumal Plutarch den Traum explizit negativ konnotiert.⁷⁶⁷ Wie Brenk festhält: „We must conclude that the passage is a highly artistic creation of ancient biography, where Plutarch’s personality has deeply impressed itself.“⁷⁶⁸

Caesar erscheint insgesamt nicht als Persönlichkeit, die ihr Handeln mit Bezug auf divinatorische Mechanismen begründen muss – oder sich durch diese in der Umsetzung seiner Interessen aufhalten ließe. Dabei ist freilich auch zu erwähnen, dass nach dem folgenschweren Schritt über den Rubikon im Verlauf des Bürgerkriegs alle weiter in *Caesar* erwähnten Vorzeichen, die nun deutlich zunehmen, für Caesar sprechen⁷⁶⁹ – einschließlich des Traums von Pompeius, der in *Caesar* nur kurz erwähnt wird, ohne

⁷⁶⁴ Vgl. zum ambivalenten Status des Traums Pelling 1997b: 200–201 sowie 2010a: 320 – zu der Ambiguität der Vorzeichen in *Caesar* allgemein auch Veyne 1999: 404. Für Brenk ist der Grundtenor des Traums von „anxiety, lawlessness and ruthlessness“ geprägt (1975: 346), da Caesar eben nicht davor zurückschrecken würde, den Geschlechtsakt mit der Mutter wirklich zu vollziehen – siehe auch Brenks Kommentar an anderer Stelle: „Plutarch emphasizes his ruthlessness (...). Caesar’s role is primarily the psychological conquest of his own restraints and fears, set in the gloomy framework of irrationality overcoming cautious prudence and respect for law“ (2017a: 106–107).

⁷⁶⁵ Wie Brenk schreibt: „Plutarch was more interested in the approaching tragedy to the Republic, and in Caesar’s ambition, which knowing no bounds eventually brought about his murder. (...) In Plutarch’s ambiguous relation of the dream, the soul of Caesar is laid bare: his ruthless ambition would not stop at raping his mother if this stood in his way to power“ (1975: 227). Den tragischen Charakter der Episode unterstreicht auch Weber 2000: 184. Zum Motiv des Ehrgeizes Buszard (auch im Vergleich zu *Alexander*) 2008: 188–199; Frazier 2014: 498–499.

⁷⁶⁶ Fournels Einschätzung, dass der Traum Caesars Zweifel beseitigen half und dass er ihn in dem Sinne auslegte, dass die Götter bereits für ihn die Entscheidung getroffen hätten, kann ich nicht teilen (2016: 209), denn sowohl die werkimmanente Gestaltung der Szene an sich als auch der philosophische Rückbezug, den der Inzest-Traum etwa zu den Schriften Platons hatte, schließen an dieser Stelle das göttliche Element aus: Es geht um die Darlegung der inneren Verfasstheit und um die Vorahnung der Konsequenzen, die der Schritt haben würde.

⁷⁶⁷ Siehe dazu auch Fournel, deren Ausführungen sich an dieser Stelle aber widersprechen, v.a. bezüglich des Status des Traums (2016: 210–212). Zum Element der *hybris*, die mit der Grenzüberschreitung einhergeht Fournel 2016: 212. Wichtig ist die Anmerkung Webers, der herausstellt, dass Plutarch gemessen an der „üblichen Norm“ den Traum als „ungewöhnlich“ charakterisiert, keinesfalls aber suggeriert, „dass der Träumende selbst von seinem Traumbild schockiert gewesen ist.“ Die Aussage „betrifft demnach *nicht* die Wirkung des Traums oder seiner Deutung“ (2000: 184 FN 56; Hervorhebung im Original).

⁷⁶⁸ Brenk 2017a: 109. Siehe auch Harrison 2013: 103.

⁷⁶⁹ Vgl. auch Timotin 2021: 18 und Brenk 1977: 191 sowie 2017a: 96–97.

weiter ausgeführt zu werden.⁷⁷⁰ Dennoch ist Plutarchs Hinweis wichtig, dass Pompeius durch diesen Traum verängstigt wurde – darin wird ein Rückbezug auf den Traum Caesars etabliert, der zwar ebenfalls einen verstörenden Traum hatte, sich durch diesen aber eben *nicht* von seinem Handeln abhalten ließ oder zögerlich wurde.⁷⁷¹

Über die Biographien hinweg wird dabei zugleich ein Netzwerk an Bezügen und Querverweisen etabliert, wobei entsprechende Leerstellen durch die jeweils anderen Texte ergänzt und bisweilen in ein anderes Licht gerückt werden – dies ist ein Muster, das sich auch mit Blick auf die Umstände des Todes Caesars und die Reaktionen darauf beobachten lässt. Caesars Ermordung wird ebenfalls von vielen Vorzeichen eingeraht⁷⁷² – wie Plutarch kommentiert: „Das Schicksal, so scheint es, überfällt den Menschen nicht ohne Warnung – entgehen kann er ihm trotzdem nicht.“⁷⁷³ Plutarch gibt daraufhin eine Liste von unterschiedlichen Prodigien, wobei er sich bezogen auf ihre Historizität insgesamt reserviert zeigt.⁷⁷⁴ Deutlich mehr Gewicht misst Plutarch der Darstellung des Traums bei, den Caesars Gattin Calpurnia vor dessen Ermordung gehabt haben soll. Wie Plutarch schildert, habe sich der Traum ergeben, nachdem Caesar bei Marcus Lepidus gegessen hatte und das Gespräch auf die beste Todesart kam, woraufhin er „der Unerwartete“ sagte.⁷⁷⁵ Als er nachts wach wurde,⁷⁷⁶

... nahm er wahr, wie Calpurnia in tiefem Schlaf unverständliche Worte und abgerissene Seufzer ausstieß. Ihr träumte, sie weine über ihren Gemahl, den sie ermordet in den Armen halte. Man erzählt diesen Traum auch in anderer Form. An Caesars Haus war, wie Livius berichtet, auf Senatsbeschluss ein Firstschmuck angebracht worden als Zierde und zum Zeichen der Würde. Ihn sah Calpurnia im Traum herabgerissen und brach darüber in Klagen und Tränen aus. Als es Tag geworden, flehte sie Caesar an, zu Hause zu bleiben, wenn es irgend anginge, und die Senatssitzung zu verschieben. Und wenn er ihren Träumen keine Bedeutung zumesse, so solle er doch durch ein anderes Zeichen und durch Opfer sich Rat holen über die Zukunft. Da beschlichen, wie es scheint, auch ihn Argwohn und Sorge. Denn noch nie hatte er bis jetzt an Calpurnia jene abergläubische Angst bemerkt, wie sie den Frauen sonst eigen ist, und jetzt sah er sie ganz außer sich vor Erregung. Als ihm dann auch die Seher nach vielen Opfern verkündeten, dass sie nur Zeichen von un-

770 Siehe dazu Plut. *Caes.* 42,1. Vgl. Pelling 2011: 359–360. Plutarch hatte sich dies offensichtlich für die entsprechende Biographie aufgespart, da dies besser in das Gesamtgefüge der Handlung passte und der Traum individuell Pompeius zuteil wurde.

771 Zum Gedanken des bevorstehenden Umsturzes der Ordnung, die an die Prophezeiung in Plut. *Sull.* 7,5 gemahnt, siehe Plut. *Caes.* 43,4; vgl. Veyne 1999: 429.

772 Hier muss die Quellenbasis breit gewesen sein, denn wie Cic. *De. div.* 1,119 schreibt, wurden *omina* zu dessen Tod kurz nach der Ermordung schriftlich zusammengestellt. Zu den Träumen Weinstock 1971: 342–344 sowie v. a. 357–358; außerdem Loretto 1956: 111–114.

773 Plut. *Caes.* 63,1: ἀλλ' εἴκειν οὐχ οὕτως ἀπροσδόκητον ὡς ἀφύλακτον εἶναι τὸ πεπρωμένον (...). Dieser Gedanke findet sich auch in Cic. *div.* 1,119 oben ausformuliert („*Quae quidem illi portendebantur a dis immortalibus, ut videret interitum, non ut caveret*“). Dazu Pelling 2011: 465–467.

774 Vgl. Plut. *Caes.* 63,1–3.

775 Plut. *Caes.* 63,4: ὁ ἀπροσδόκητος.

776 Der Grund für das Erwachen ist, dass auf einmal die Tore und Fenster aufgegangen sein sollen (Plut. *Caes.* 63,5) – ein Detail, das sich auch in Suet. *Iul.* 81,3 und Cass. Dio 44,17,2 findet.

glücklicher Vorbedeutung beobachtet hätten, entschloss er sich, die Sitzung durch Antonius abzusagen zu lassen.⁷⁷⁷

Obgleich die geschilderten Träume an sich nicht sonderlich umfangreich oder verschlüsselt sind, ist die Passage insgesamt sehr komplex. Dies hat zum einen damit zu tun, dass zwei Versionen desselben Traumgesichts erzählt werden. Dieses Muster ist dabei, insofern mehrere Varianten eines Traums kursierten, durchaus nicht unüblich – in *Alkibiades* haben wir es, auch strukturell gesehen, mit einem ähnlichen Beispiel zu tun.⁷⁷⁸ Der erste Traum der Calpurnia ist dabei eindeutig und kaum erklärungsbedürftig – die Zukunft erscheint in einem klaren Bild.⁷⁷⁹ Der zweite Traum, für den sich Plutarch auf Livius als Primärquelle beruft,⁷⁸⁰ ist zwar symbolischer ausgestaltet, wird aber ebenfalls mit Verlust (des Lebens) sowie Trauer verbunden – dabei verweist er in der Motivsprache deutlicher auf die *res publica* insgesamt und ist durch einen kon-

777 Plut. *Caes.* 63,5–7: (...) ἤσθητο τὴν Καλπούρνιαν βαθέως μὲν καθεύδουσιν, ἀσαφεῖς δὲ φωνὰς καὶ στεναγμοὺς ἀνθρώπων ἀναπέμπουσιν ἐκ τῶν ὕπνων ἐδόκει δὲ ἄρα κλαίειν ἐκείνον ἐπὶ ταῖς ἀγκάλαις ἔχουσα κατεσφαγμένον.

οἱ δὲ οὐ φασι τῇ γυναικὶ ταύτην γενέσθαι τὴν ὄψιν ἀλλὰ ἦν γὰρ τι τῇ Καίσαρος οἰκίᾳ προσκείμενον οἷον ἐπὶ κόσμῳ καὶ σεμνότητι τῆς βουλῆς ψηφισμένης ἀκρωτήριον, ὡς Λίβιος ἱστορεῖ, τοῦτο ὄναρ ἢ Καλπούρνια θεασαμένη καταρρηγνύμενον ἔδοξε ποτνιασθαι καὶ δακρύνειν. ἡμέρας δ' οὖν γενομένης ἐδεῖτο τοῦ Καίσαρος, εἰ μὲν οἷόν τε, μὴ προελθεῖν, ἄλλ' ἀναβαλέσθαι τὴν σύγκλητον εἰ δὲ τῶν ἐκείνης ὀνείρων ἐλάχιστα φροντίζει, σκέψασθαι διὰ μαντικῆς ἄλλης καὶ ἱερῶν περὶ τοῦ μέλλοντος, εἶχε δὲ τις, ὡς εἴκοι, κάκεινον ὑποψία καὶ φόβος, οὐδένα γὰρ γυναικισμὸν ἐν δεισιδαμονίᾳ πρότερον κατεγνώκει τῆς Καλπούρνιας, τότε δὲ ἑώρα περιπαθοῦσαν, ὡς δὲ καὶ πολλὰ καταθύσαντες οἱ μάντιες ἔφρασαν αὐτῷ δυσσερεῖν, ἔγνω πέμψας Ἀντώνιον ἀφεῖναι τὴν σύγκλητον. Vgl. Pelling 2011: 471–472 und Weber 2000: 432–433.

778 Siehe oben Kap. 3.3.5. Parallelen zu diesem Traum finden sich sowohl in der Vorhersage des Todes als auch in der sozialen Situation, nämlich dass der Traum nicht Alkibiades selbst zuteilwird. Brenk zieht ebenfalls diesen Vergleich (1975: 339).

779 Brenk weist darauf hin, dass dieser Traum aber insofern ein trügerisches Element aufweist, als Calpurnia den Körper ihres toten Mannes eben nicht im Arm halten wird (1977: 228). Val. Max. 1,7,2 liefert eine Variante, wonach Calpurnia Caesar von vielen Wunden gezeichnet in ihrem Schoß liegen sah, eine klassische Geste des (weiblichen) Trauerns – nach Suet. *Iul.* 81,3 wurde er ebendort erdolcht. In Cass. Dio (44,17,1) rettete er sich von Wunden gezeichnet zu ihr. Von einem blutüberströmten Caesar, der seiner Gemahlin im Traum begegnet, weiß App. *civ.* 2,115,480 zu berichten. Wie Weber zusammenfasst: „Allen Versionen ist gemeinsam, dass Caesar in Calpurnias Armen stirbt, während sich die Unterschiede darauf beziehen, wo ihn die tödlichen Stiche treffen. Calpurnia erscheint somit in das Geschehen unmittelbar eingebunden (...). Indem ein solches Verhältnis zwischen Caesar und Calpurnia evoziert wird, bleibt jedoch ausgeblendet, dass sich von September 46 bis April 44 Kleopatra in Rom aufhielt: Unabhängig von der Wirkung ihrer Beziehung zu Caesar auf die Zeitgenossen spielt sie in dieser Überlieferung zu Caesars Tod überhaupt keine Rolle, sondern allein Calpurnia wird als die treue Ehefrau dargestellt“ (2000: 433–434).

780 Obseq. 67 enthält einen Verweis auf einen herabstürzenden Giebel, der durch *senatus consultum* am Haus angebracht worden war, was gleichbedeutend mit Caesars Tod ist. Vom dazugehörigen Beschluss schreiben Cic. *Phil.* 2,110 und Flor. 2,13,91. Ähnlich, aber ohne Verweis auf die Senatsehrung, Suet. *Iul.* 81,3. Bei Cass. Dio. stürzt nur das Haus (*domus*) ein (43,44,6). Zu diesen Varianten siehe Weber 2000: 434 mit Weinstock 1971: 276–280.

kreten Ortsbezug, nämlich auf das Haus Caesars, gekennzeichnet. Auch in Bezug auf die Symbolik des Ehrenschranks beziehungsweise Giebels geht er stärker auf die politische Kultur und ihre Formen der Kommunikation insgesamt ein.⁷⁸¹ Der Eindruck des gewaltsamen Todes, der im ersten Fall deutlich thematisiert wird, erscheint hier stellvertretend auf die Welt der Objekte und Zeichen übertragen, wird aber von Calpurnia selbst auf die Person ihres Mannes bezogen, mit dem sie assoziativ verbunden sind. Der zweite Traum verbindet Caesar dabei eindeutiger mit der *res publica*, die politische Dimension ist prononciert und der Tod stärker im Sinne eines politisch motivierten Attentats antizipiert.⁷⁸²

Es verwundert nicht, dass der Traum in dieser, das gesamte Staatswesen betreffenden Dimension bei Livius ausgestaltet ist. Wichtig ist, unabhängig davon, welcher Version der Vorzug zu geben wäre, für Plutarch aber hauptsächlich die Frage, wie Calpurnia mit diesem Traum umgeht.⁷⁸³ Wir haben es dabei mit der im Werk Plutarchs einzigartigen Situation zu tun, dass die Traumempfängerin von demjenigen, um den es im Traumgesicht geht, während des Traums beobachtet wird: Caesar kann zwar nicht wissen, was Calpurnia im Schlaf wahrnimmt, aber durch ihre körperliche Reaktion und Unruhe ist er darauf vorbereitet, dass es ein lebhafter und möglicherweise verstörender Traum ist, dessen Bedeutung sie ihm daraufhin (vielleicht unmittelbar nach dem Aufwachen) offenbart.⁷⁸⁴ Der Status des Traums als zukunftsweisend wird dabei von Calpurnia nicht angezweifelt, wobei seine Relevanz durch zwei Zusätze unterstrichen ist: Zum einen wird Calpurnia als eine Frau charakterisiert, die nicht ‚abergläubisch‘ ist.⁷⁸⁵ Zum anderen weist sie ihren Ehemann darauf hin, dass der antizi-

781 Wie Rosenberger kommentiert: „Solche *omina mortis*, unvorstellbar für einen römischen Amtsträger in der Zeit, als die *res publica* noch intakt war, gehörten zur Aura von göttlichen Zeichen um die Person eines Bürgerkriegsgenerals“ (1998: 222).

782 Gerüchte um die Königserhebung Caesars hatte es schon länger gegeben, vgl. Malitz 1984: 39–42.

783 Bezeichnenderweise enthält Plutarchs Biographie auch nicht die bei Suet. *Iul.* 81,3 und Cass. Dio 44,17,2 überlieferten Träume Caesars in der Nacht vor der Ermordung, in der er über den Wolken fliege und sogar Iuppiters Hand berühre. Dazu Weber 2000: 435–436. Es ist wahrscheinlich, dass Plutarch Valerius Maximus und Livius als Quellen verwendete, nicht aber eine Version, auf die sich möglicherweise Sueton bezog – falls doch, dann ignorierte er den Bezug auf Caesars Traum, womöglich weil es aus darstellerischen Gründen naheliegender war, die Varianten des Traums der Calpurnia zu berichten – und weil Caesars Traum zwar dessen spätere Apotheose vorwegnahm (und in diesem Kontext möglicherweise erstmals erzählt wurde), aber keinen Hinweis auf die Ermordung enthielt, was das zentrale Ereignis dieser Passage war.

784 Wichtig ist bei der Schilderung, dass die auditiven Eindrücke, die Caesar bei der Betrachtung Calpurnias hat, deutlich wiedergegeben sind und sich in der Darstellung mit den visuellen Beschreibungen der Träume verbinden – Plutarch gestaltet diesen Gesamtkontext dramatischer als andere Autoren. Dazu auch Fournel, die anmerkt: „These visual and auditive perceptions create a gloomy and macabre atmosphere that provokes Caesar’s distress“ (2016: 207).

785 Dazu vgl. Brenk 1977: 232, Kragelund 2001: 55–56 und Pelling 2011: 472–473, 475. Harrissons Bemerkung, dass Caesar gerade deswegen nicht auf den Traum achtete, weil er nicht dem ‚weiblichen Aberglauben‘ nachgeben wollte, gibt der Gesamtkontext nicht her (2013: 186). Für weitere, Frauen zuteilwerdenden Traumbeispielen aus der Republik Kragelund 2001: 55–69 sowie Harrison 2013: 123

patorische Charakter des Traums durch andere Vorzeichen bestätigt werden könne. Damit durchläuft der Traum, im übertragenen Sinne, eine zweifache Prüfung, wobei für die Absage der Senatssitzung nach republikanischem Ritus die Weisung durch die Seher entscheidender war.⁷⁸⁶ Erst als die Seher formal den negativen Charakter der Vorzeichen bestätigen, ringt sich Caesar zu der Entscheidung durch, die Sitzung abzusagen, wobei diese Entscheidung mit einem für ihn sonst unüblichen Zögern zu tun hat. Die Verunsicherung Caesars ob dieses Vorgehens wird von der Gruppe der Verschwörer ausgenutzt, die sowohl die Sehersprüche anzweifeln als auch darüber spotten, dass sich Caesar in seiner Begründung für die Verschiebung der Sitzung auf einen Traum seiner Frau bezöge.⁷⁸⁷

Diese Reaktion unterstreicht, wie – zumindest für Caesar – unüblich die Absage der Sitzung unter Anführung der Divination gewesen wäre, wodurch auch in dieser Situation ihre politische Relevanz in Zweifel gezogen wird. Caesar, so der Eindruck, hätte um seine Reputation fürchten müssen, wenn er der Angst seiner Frau gefolgt wäre. Die Sorge um den politischen Ruf und die Sorge um das Leben eines Partners sind in diesen Passagen diametral entgegengesetzt und Plutarch zeigt geschickt, inwiefern die Verschwörer bestimmte charakterliche Schwachpunkte Caesars ausnutzen, um ihre Ziele zu erreichen. Ganz gleich wie man den Status des Traums einschätzen mochte: Er bewahrheitete sich – das Schicksal hatte das letzte Wort.

Eine Besonderheit von Plutarchs *Caesar* ist sicherlich, dass auch nach dem Tod des Protagonisten Träume und andere Vorzeichen eine Rolle spielen, also nicht unmittelbar eine Bilanz des jeweiligen Lebens erfolgt.⁷⁸⁸ Das hatte mit den Umständen von Caesars Ermordung zu tun ebenso wie mit der Eröffnung von dessen Testament, was insbesondere die *plebs* in Aufruhr versetzte.⁷⁸⁹ Um die unübersichtliche Gemengelage in der Stadt zu schildern und zugleich die mit ihr verbundenen gewaltvollen Unruhen darzustellen, bezieht sich Plutarch auf einen weiteren Todestraum, der diesmal dem Opfer selbst zuteilwird:

Caesars Freund Cinna hatte in der vergangenen Nacht einen seltsamen Traum gehabt. Es war ihm, Caesar habe ihn an seine Tafel gebeten und ihn, da er die Einladung ausgeschlagen, an der Hand gefasst und trotz seines Sträubens und Widerstrebens mit sich fortgezogen. Als nun Cinna vernahm, dass Caesars Leiche auf dem Forum verbrannt werde, stand er auf, wiewohl er fieberte und der Traum ihn bedenklich stimmte, und ging hin, um dem Toten die letzte Ehre zu erweisen.⁷⁹⁰

FN 59. Die Einschätzung, dass v. a. Frauen für ‚abergläubischen‘ Umgang mit Träumen anfällig waren, war zeitgenössisch verbreitet – dazu Cic. *div.* 2,125.

786 Zum Aspekt der Bestätigung des Traums durch ein anderes Vorzeichen siehe auch Pelling 2010a: 319. Außerdem Trampedach 2015: 435 FN 144 sowie Harrison 2013: 182.

787 Vgl. Plut. *Caes.* 64,3. Dazu auch Brenk 1977: 208.

788 Allgemein dazu Pelling 2011: 484–486.

789 Dazu Plut. *Caes.* 68,1.

790 Plut. *Caes.* 68,2: Κίνας δέ τις τῶν Καίσαρος ἐταίρων ἔτυχε μὲν, ὡς φασι, τῆς παρωχημένης νυκτὸς ὁψιν ἑωρακῶς ἀτοπον ἐδόκει γάρ ὑπὸ Καίσαρος ἐπὶ δεῖπνον καλεῖσθαι, παραιτούμενος δὲ ἄγεσθαι τῆς χειρὸς ὑπ’ αὐτοῦ μὴ βουλόμενος, ἀλλ’ ἀντιτείνων ὡς δ’ ἤκουσεν ἐν ἀγορᾷ τὸ σῶμα καίεσθαι τοῦ

Da sich schnell unter der Masse das Gerücht verbreitete, bei Cinna⁷⁹¹ handele sich um einen der Caesarmörder, wurde dieser kurz darauf von einem wütenden Mob in Stücke gerissen. Plutarch schreibt, dass sich die Verschwörer um Brutus daraufhin aus der Stadt begaben.⁷⁹² Freilich hätte es dazu nicht der vorhergehenden Traumbeschreibung bedurft. Aber Plutarch entschied sich dennoch, sie aufzunehmen, wodurch sich unweigerlich ein Rückbezug zu Calpurnias Traum ergibt. Der Hinweis, dass der Träumer krank ist⁷⁹³ und sich entgegen seiner Konstitution dennoch auf das Forum begibt, etabliert eine Parallele zu Caesars Zögern, an den Iden des März in die Senatskurie zu gehen.

Das, was Calpurnias Traum nur angedeutet hatte, nämlich dass Caesar tot sei, hatte sich zum Zeitpunkt von Cinnas Traum bereits bewahrheitet – entsprechend ist es der Geist Caesars, der ihm erscheint. Dass er von diesem zum gemeinsamen Mahl gerufen wird und, nach einer ersten Weigerung, von ihm mitgezogen wird, wird auch vom Träumer als schlechtes Vorzeichen wahrgenommen. Allerdings ist es die hier nicht weiter ausgeführte Verpflichtung, dem alten Weggefährten die letzte Ehre zu erweisen, die Cinna trotz seines Zustands dazu bringt, zu Caesars Leichnam zu gehen. Die Szene ist entsprechend auch von einem elitären republikanischen Gestus der *amicitia* untermalt, denn ebenso wie es sich nicht gehört hätte, die Einladung eines Freundes auszuschlagen, hätte auch die Erwartung an den Status und die mit Caesar bestehende Verbindung es nicht ohne weiteres erlaubt, der Beerdigung fernzubleiben. Der Ursprung des Narrativs mag entsprechend in einem römischen Umfeld gelegen haben, das auch die Sitten und Symbolwelten der Republik – gleich dem bei Livius berichteten Traum der Calpurnia – miteinbezog.⁷⁹⁴ Er ergänzte die vielen anderen Vorzeichen und Prodigen⁷⁹⁵ um eine deutlich subjektivere Ebene und führte vor Augen, wie Einzelne von den Ereignissen betroffen waren.

Der Traum bildet zusammen mit dem Calpurnias zugleich eine Art Rahmenhandlung zu den historischen Ereignissen, wobei wiederum die Beobachtung zu machen ist, dass innerhalb einer Biographie Träume häufig einen gemeinsamen Resonanzraum

Καίσαρος, ἀναστὰς ἐβάδιζεν ἐπὶ τῇ, καίπερ ὑφορώμενός τε τὴν ὄψιν ἅμα καὶ πυρέττων. Dazu Pelling 2011: 492–493.

⁷⁹¹ Die Quellen nennen ihn als C. Helvius Cinna, einen Lyriker und Freund Catulls, andere geben (allerdings fälschlicherweise) an, dass Cinna 44 v. Chr. Volkstribun gewesen war; bei dem letzteren Cinna handelte es sich um den Praetor L. Cornelius Cinna, der den Caesarmördern Applaus zukommen ließ – vermutlich lag genau in dieser Begebenheit die Verwechslung und Vermutung begründet, die zum Tod des Dichters führte. Siehe dazu auch Weber 2000: 440 und v. a. Morgan 1990: 558–559. Eine Biographie bietet Wisemann 1974: 44–58; vgl. Romero-González 2019a: 40–41 und Zadorojniy 1997: 500–502. Siehe Val. Max. 9,9,1; Suet. *Iul.* 85; App. *civ.* 2,20,147; Cass. Dio 44,50.

⁷⁹² Vgl. Plut. *Caes.* 68,3–4. Romero-González sieht in diesem Aspekt den entscheidenden Grund, warum der Traum erzählt wird (2019a: 41–42).

⁷⁹³ Dazu siehe auch Romero-González 2019a: 35–36.

⁷⁹⁴ Für Fournel handelt es sich dabei um eine Erfindung Plutarchs, da den Traum keine andere Quelle, die dieselben Ereignisse beschreibt, beinhaltet (2016: 207).

⁷⁹⁵ Siehe dazu Plut. *Caes.* 69,3–4.

eröffnen. Dabei ergab sich für den Autor zugleich die Möglichkeit, die historische Wirklichkeit in neuer Art und Weise zu betrachten. In diese Richtung zeigt auch Fournels Beobachtung: „The dream explicitly announces Cinna's death as a reenactment of Caesar's murder. Indeed, Caesar takes his friend by the hand as Decimus Brutus had done to force Caesar to come to the Senate on the ides of March.“ Wie sie hinzufügt: „The retrospective connection between the two murders can either be interpreted as a way for Plutarch to suggest that Caesar, like Cinna, could not escape his death; it also means that the cause of his murder was not only his own ambition but the treason of his friends.“⁷⁹⁶

Der Hinweis auf die Schicksalhaftigkeit der Gesamtkonstellation trifft sicherlich einen Kernpunkt; es sind Momente in der Narration, an denen sich die jeweiligen Akteure für einen anderen Weg hätten entscheiden können, aber es nicht taten.⁷⁹⁷ Der Gesamteindruck ist dabei – wie häufig bei Plutarch – ambivalent. Wieviel Handlungsspielraum war dem Einzelnen gegeben und von welchen Triebkräften und Impulsen ließ er (oder sie) sich leiten? Die Rezipienten werden dabei unweigerlich zugleich mit der Frage konfrontiert, welchen Optionen in einer jeweiligen Situation der Vorzug zu geben sei, was diese Passagen zu eindrücklichen Instanzen werden lässt, wo – mit Hilfe des Mediums Traum – Entscheidungsprozesse vorgeführt werden. Welches Schicksal die jeweiligen Akteure erwartete, wird dabei in den Träumen gezeigt. Wie Fournel fortfährt: „These dreams have in common the juxtaposition of allusions to the current situation of the dreamer and to anticipations of his future, through different kinds of signs and symbols. In this way, Plutarch suggests the reality of events and situations which are still virtual in the narrative.“⁷⁹⁸

Die Ebenen der Vorstellung und der Wirklichkeit können dabei in der Tat verschwimmen, wie die letzten Passagen in *Caesar* verdeutlichen: Neben anderen bedeutungsvollen Vorzeichen führt Plutarch an, dass Brutus, der einer der wesentlichen Drahtzieher der Ermordung gewesen war, von einer Erscheinung heimgesucht wurde.⁷⁹⁹ Diese habe sich ihm zweimal des Nachts in seinem Zelt gezeigt. Brutus habe die zweite Erscheinung des Geistes vor der Schlacht bei Philippi als Zeichen seines bevorstehenden Endes gedeutet und sich, als die Niederlage seiner Armee abzusehen war, selbst umgebracht.⁸⁰⁰ Plutarch zweifelt in diesem Bericht nicht den Status dieser Vision an, sondern weist sie als Beweis dafür aus, dass die Götter Brutus wegen der Ermordung

⁷⁹⁶ Fournel 2016: 213.

⁷⁹⁷ Vgl. Pelling 2010a: 325–326.

⁷⁹⁸ Fournel 2016: 213.

⁷⁹⁹ Dazu Plut. *Caes.* 69,5–8 mit Pelling 2011: 499–500. Bei dieser Erscheinung handelte es sich offensichtlich um den *genius* Caesars, der nicht nur in dessen Leben wirkmächtig war, sondern es noch nach seinem Tod blieb. Zu dieser Vorstellung vgl. Weber 2000: 437. Außerdem die Ausführungen bei Edwards 1991: 114 und Pelling 2002b: 378–379.

⁸⁰⁰ Vgl. Plut. *Caes.* 69,8. Zum Selbstmord allgemein Scardigli/Affortunati 1995: 236–244.

Caesars zürnten.⁸⁰¹ Sie hat damit auch einen anderen Status als die berichteten Träume – schon allein deshalb, weil deutlich gemacht wird, dass Brutus eben *nicht* schläft.

Es ging hier auch nicht darum, Entscheidungsprozesse und historische Wendepunkte zusätzlich auszugestalten, sondern die göttliche Strafe für das Vergehen der Attentäter vorzuführen und damit die Biographie abzuschließen. Die Sachlage ist dennoch deutlich komplexer, als diese Ausführungen es nahelegen, denn Plutarch kam auf die Umstände der Ermordung und ihrer Nachwirkung zurück – und ebenso auf die vermeintlichen Vorzeichen, die sich danach offenbarten. Sie stellten, wie es im Folgenden zu zeigen gilt, ein wichtiges motivisches Scharnier dar, das die Brücke zu den weiteren Lebensbeschreibungen der Protagonisten der späten Republik schlug, insbesondere zum Caesarmörder Brutus.

3.5.10 Brutus

Brutus gehörte, wie auch Plutarch wusste, zu einem der ältesten Geschlechter Roms, das seit seinen Anfängen eng mit der Geschichte der Republik verbunden war.⁸⁰² Sein Charakter wurde einerseits durch die persönliche Verpflichtung der Aufrechterhaltung dieser traditionellen Verbindung geprägt, zeichnete sich andererseits durch eine hervorragende philosophische Bildung aus, die ihm, Plutarch zufolge, ein nachdenkliches, aber auch selbstbeherrschtes Wesen gegeben haben soll.⁸⁰³ Auf der Seite der Verschwörer gegen Caesar wurde ihm Cassius entgegengestellt, der – anders als Brutus – nicht abwarten wollte, bis die Macht des Diktators ihren Höhepunkt erreicht und womöglich überschritten hätte, sondern beabsichtigte, sofort gegen ihn loszuschlagen.⁸⁰⁴ Brutus wird von Plutarch von Anfang an als jemand charakterisiert, der zwischen der Loyalität gegenüber der Gruppe der in die Umsturzpläne Eingeweihten und seiner moralisch reflektierten Lebenseinstellung, die ihn in allen Dingen zum Maßhalten auffordert, hin- und hergerissen war.⁸⁰⁵

Als er sich endgültig zur vollen Mitwirkung am Attentat entschied und sich deswegen auch andere zu diesem Schritt durchrangen,⁸⁰⁶ schildert Plutarch die darauf einsetzende Situation folgendermaßen:

⁸⁰¹ Siehe Plut. *Caes.* 69,5.

⁸⁰² Vgl. Plut. *Brut.* 1,1. Siehe auch Dillon 2010b: 96.

⁸⁰³ Vgl. dazu die einleitenden Ausführungen in Plut. *Brut.* 1,2. Zur Reputation Brutus' als Philosoph auch Swain 1990: 201–202; außerdem Clarke 1981: 67–70 und Rawson 1986: 102–103. Zum Text und den Quellen (u. a. den Briefen des Brutus und seiner Freunde) Flacelière/Chambry 1978: 84–88.

⁸⁰⁴ Siehe Plut. *Brut.* 8,3.

⁸⁰⁵ Dazu Plut. *Brut.* 9,3. Zu seiner Biographie allgemein Gotter 1996: 207–232, außerdem Dettenhofer 1992: 99–120 sowie 192–247.

⁸⁰⁶ Die Sache bleibt zwar geheim, auch weil sich die Verschwörer gegenseitig einen Schwur leisten, die Vorzeichen offenbaren sie aber im Grunde dennoch, werden aber, wie oben gesehen, nicht beachtet, sondern erscheinen erst nach der vollbrachten Tat in ihrem zukunftsweisenden Charakter – siehe dazu die Bemerkung in Plut. *Brut.* 12,6.

Brutus, der nun die stolzesten, vornehmsten und edelsten Männer Roms in seine Hand gegeben sah und die ganze Größe der Gefahr überschaute, suchte zwar draußen seine Gefühle in sich zu verschließen und ruhig zu erscheinen; zu Hause aber und nachts war er nicht mehr derselbe Mensch, sondern bald weckte ihn wider seinen Willen die Sorge aus dem Schlaf, bald – und noch mehr – war er so in Gedanken versunken und mit dem Durchdenken der Schwierigkeiten beschäftigt, dass es seiner neben ihm ruhenden Gattin nicht verborgen blieb, dass er von ungewohnter Unruhe erfüllt war und ein höchst schwieriges und nicht leicht zu verwirklichendes Vorhaben in seinem Inneren wälzte.⁸⁰⁷

Die Gestaltung dieser Passage zeigt dabei Parallelen zum Traum der Calpurnia. Zwar wird hier nicht direkt ein Traum geschildert,⁸⁰⁸ aber die Grundsituation erinnert an die Schilderung der Interaktion zwischen den beiden Ehepartnern im Schlafgemach in der Nacht vor den Iden des März in *Caesar*. In beiden Passagen wird den Rezipienten Einblick hinter die Fassaden der öffentlichen Politik gegeben – ein Aspekt, der in *Brutus* explizit thematisiert wird. Plutarch legt damit gewissermaßen den Blick in das Innerste der jeweiligen Protagonisten frei. Es handelt sich zugleich um Momente der höchsten Verwundbarkeit, da man im Schlaf nicht die vollkommene Kontrolle über seine Sinne hat, und der engsten Vertrautheit zwischen den Eheleuten.⁸⁰⁹ Calpurnia fleht Caesar an, nicht zum versammelten Senat zu gehen, woraufhin ihr Mann zögert – und Brutus wird von seinem rastlosen Geist aus dem Schlaf gerissen⁸¹⁰ und zeigt eine Unruhe, die er sonst vor aller Augen verbirgt, woraufhin ihn seine Frau Porcia auffordert, sein Geheimnis preiszugeben. Auch wenn die Passage in *Brutus* kein Traumnarrativ enthält, ist sie von einem ähnlich hohen Grad an Verunsicherung geprägt, der sich auf den Schlaf beider Partner auswirkt. Plutarch führt damit vor, wie selbst ein rational geprägter und in der Philosophie geschulter Geist wie der des Brutus angesichts der geplanten Tat ins Wanken geriet und in welcher körperlichen Symptomatik sich dies zeigte. Die Angst, die Plutarch über die beiden Biographien hinweg auf beiden Seiten – auf der des Opfers und der des Täters – thematisiert, wird zu einem Gegenstand der Aushandlung, zu der die jeweilige, als gestört empfundene Schlafsituation Anlass gibt.

Bezogen auf das Thema des Traums unterscheiden sich die beiden Passagen aber substantiell: Auf Seiten Caesars beziehungsweise der Calpurnia geht es dabei stärker um eine ungute Vorahnung, weshalb dezidiert Traumgesichte berichtet werden, die als

807 Plut. *Brut.* 13,1: ὁ δὲ Βροῦτος, ἄτε δὴ τὰ πρῶτα τῆς Ῥώμης φρονήματα καὶ γένη καὶ ἀρετὰς ἐξηρητημένος ἑαυτοῦ καὶ περινοῶν πάντα τὸν κίνδυνον, ἔξω μὲν ἐπειράτο κατέχειν παρ' ἑαυτῷ καὶ κατακοσμεῖν τὴν διάνοιαν, οἴκοι δὲ καὶ νύκτωρ οὐκ ἦν ὁ αὐτός, ἀλλὰ τὰ μὲν ἄκοντα τῶν ὕπνων αὐτὸν ἢ φροντὶς ἐξέφερε, τὰ δὲ μᾶλλον ἐνδυσόμενος τῷ λογισμῷ καὶ διατρίβων ἐν ταῖς ἀπορίας οὐκ ἐλάνθανε τὴν γυναῖκα συναναπαυομένην, ὅτι μεστός ἐστι ταραχῆς ἀήθους καὶ κυκλεῖ τι παρ' ἑαυτῷ δύσφορον βούλευμα καὶ δυσεξέλικτον.

808 Pelling interpretiert die Passage anders und schreibt, dass Brutus von aufwühlenden Träumen verunsichert wird (2010a: 318); an anderer Stelle gibt er (fälschlicherweise) an, dass es Brutus schwerfällt, Träume über den geplanten Mord an Caesar aus seinem Kopf zu bekommen (1999: 24).

809 Vgl. auch Flacelière/Chambry 1978: 88–89.

810 Die Szene verweist implizit auf die Graffiti, die an Hauswänden angebracht gewesen sein sollen und fragten, ob Brutus schlafe (‘Βροῦτε, καθεύδεις;’). Plut. *Brut.* 9,3.

zukunftsweisend empfunden werden. Bei Brutus steht stärker – vor allem weil der Plan bereits gefasst ist und keine finale Entscheidung erfordert – das Ringen mit dem eigenen Gewissen im Vordergrund, weshalb der Schlaf zunächst unruhig ist und dann ausbleibt. Damit konnte Plutarch die Rezipienten auf eine strukturell ähnliche, aber doch unterschiedliche Weise zu einem zentralen historischen Ereignis hinführen und diese Phase aus verschiedenen Blickwinkeln charakterisieren – der Rückschluss auf die Schlafsituation, die über die Biographien hinweg in diesem relationalen Verhältnis geschildert wird, erweist sich auch hier als erkenntnisleitendes Moment der Darstellung insgesamt.

Weitere Parallelen zum *Caesar* finden sich auch an anderen Stellen. So wird nach der Ermordung des Diktators ebenfalls der Traum Cinnas erzählt, allerdings in zwei Variationen: Denn nun wird ausgeführt, dass Caesar Cinna gegen dessen Willen an einen dunklen Ort mitzieht und dass der Träumer explizit nach dem Traumgesicht in derselben Nacht krank wurde.⁸¹¹ Der Traum hat damit eine noch düsterere Note, seine Wirkung auf den Traumempfänger geht über den Eindruck der Verstörtheit hinaus. Von dem sozialen Rahmen des Gastmahls, der noch in *Caesar* den Trauminhalt prägte, ist hier nichts mehr übrig – wo Caesar Cinna hinführen wird ist nur noch finstere Ödnis, als wolle Caesar Cinna mit sich in den Hades hinabziehen.⁸¹² Die in *Brutus* wiedergegebene Variante hat damit noch deutlicher die Züge eines Todestraums.⁸¹³ Die Frage ist, ob – ähnlich wie im Falle Calpurnias, wo sich die beiden Traum-Versionen (auch hinsichtlich der Traumart) unterschieden – auch hier verschiedene Varianten vorlagen, auf die sich Plutarch beziehen konnte. Dass andere Autoren, die über dieselben Ereignisse schrieben, diese Träume Cinnas nicht referierten, muss nicht von vornherein heißen, dass Plutarch sie erfunden hat.

Wir haben bereits in anderen Kontexten der spätrepublikanischen Lebensbeschreibungen gesehen, dass Plutarch vorhandenes Material variierte – was auffällt, ist, dass die anderen Quellen zum Teil den dann erfolgenden Tod Cinnas während des Begräbnisses Caesars noch deutlich gewaltvoller darstellten und den Fokus viel stärker auf die Reaktion und Raserei der Menge legten, wodurch die politischen Verhältnisse innerhalb Roms vorgeführt werden sollten.⁸¹⁴ Cinna selbst interessierte in diesem Zusammenhang als Einzelperson nicht, weshalb man auch etwaige Verweise auf Träume in möglichen anderen Erzählungen nicht zu beachten brauchte – bei Plutarch lag dies anders, da er derartiges Material anekdotenhaft nutzen konnte, um, wie oben, die Ermordung Caesars leitmotivisch einzurahmen oder aber, wie es im *Brutus* stärker der Fall ist, Leitmotive einzubeziehen, die er in der Überlieferung wahrnahm und innerhalb einer Lebensbeschreibung bewusst ausgestaltete.

⁸¹¹ Plut. *Brut.* 20,5–6. Für Pelling ist die Passage durch „even more eerie language“ (2010a: 326) geprägt und für Brenk übertrifft diese Traumdarstellung den Effekt derselben Episode in *Caesar* (1975: 342).

⁸¹² Zum eschatologischen Gehalt der Formulierung siehe Brenk 1977: 222.

⁸¹³ Zu dieser siehe auch die Ausführungen bei Weber 2000: 440–441.

⁸¹⁴ Vgl. App. *civ.* 2,147,613; Cass. Dio 44,50.

Dies lässt sich auch mit Blick auf die dann folgende Schilderung des Kampfes der Caesarmörder gegen das sog. „zweite Triumvirat“ um Marcus Antonius, Octavian und Marcus Lepidus feststellen.⁸¹⁵ Denn diese wird nun ihrerseits durch eine ausführliche Darstellung der bereits im *Caesar* vignettenhaft beschriebenen Heimsuchung des Brutus eingerahmt.⁸¹⁶ Das erste Erscheinen des Geistes soll dabei erfolgt sein, bevor Brutus mit seinem Gefolge von Kleinasien nach Griechenland übersetzte um die militärische Auseinandersetzung mit den Caesarianern zu suchen.⁸¹⁷ Brutus wird dabei wiederum als jemand charakterisiert, der kaum Schlaf brauchte und nun, da noch mehr Verantwortung auf ihm lag, auch nachts kaum noch schlief, sondern gedankenversunken in seinem Zelt saß.⁸¹⁸ Während einer solchen Nacht soll eine furchterregende Gestalt zu ihm getreten sein und, als er sie fragte, ob sie Gott oder Mensch sei, soll sie erwidert haben: „Dein böser Geist, Brutus. Bei Philippi wirst du mich sehen.“⁸¹⁹ Obgleich Brutus diesem Satz scheinbar mit ruhiger Akzeptanz begegnete,⁸²⁰ fragte er bei den Wachen nach, ob sie ebenfalls eine Erscheinung hatten, was diese verneinten,⁸²¹ und suchte am Tag seinen Vertrauten und Mitverschwörer Cassius auf, um sich mit ihm über die gemachte Erfahrung auszutauschen. Anders als im *Caesar* wird hier die Erscheinung als Problem vorgelegt, das einer Diskussion bedarf: Wie ist ihr Status einzuschätzen, vor allem hinsichtlich des Adressaten der Botschaft?

Sowohl Brutus als auch seine engsten Gefährten galten als philosophisch geschulte Männer, die den vermeintlichen Zeichencharakter einer derartigen Wahrnehmung nicht bedenkenlos hinnahmen. Entsprechend äußert sich Cassius zu Brutus' Bericht:

Unsere Lehre, lieber Brutus, geht dahin, dass wir nicht alles in Übereinstimmung mit der Wirklichkeit wahrnehmen und sehen, sondern dass die Wahrnehmung etwas Wandelbares und Trügerisches ist; noch schneller aber ist unser Geist befähigt, sich zu bewegen und von nichts wirklich Vorhandenem aus jeglicher Gestalt in sich zu erzeugen. Das Wachs empfängt seine Prägung von außen; die Seele des Menschen aber ist so beschaffen, dass sie das Prägende und das Geprägte zugleich in sich trägt und sich daher durch sich selbst mit größter Leichtigkeit wandelt und umgestaltet. Das beweist, wenn wir schlafen, der bunte Wandel der Träume, den die Einbildungskraft vollzieht, wenn sie, von einem geringfügigen Anstoß ausgehend, die mannigfachsten Empfindungen und Bilder hervorbringt. Ihrem Wesen nach ist sie in steter Bewegung; ihre Bewegung aber manifestiert sich als Vorstellung oder Gedanke. Bei dir hält nun auch noch der strapazierte Körper den Geist im Schwanken und lenkt ihn aus seiner Bahn.⁸²²

⁸¹⁵ Zum Kontext Baltrusch 2011: 79–84.

⁸¹⁶ Eine konzise Analyse des Aufbaus dieser Episode bietet Weber 2000: 437–439.

⁸¹⁷ App. *civ.* 4,134,565 folgt weitestgehend der Schilderung Plutarchs. Weber hebt den liminalen Charakter der Episode hervor, der mit dem Grenzübergang von Asien nach Europa verbunden ist (2000: 438).

⁸¹⁸ Vgl. Plut. *Brut.* 36,3. Wichtig ist, dass es sich eindeutig um eine Vision im Wachzustand handelte, vgl. Weber 2000: 438.

⁸¹⁹ Plut. *Brut.* 36,4: 'ὁ σὸς, ὦ Βροῦτε, δαίμων κακός: ὅψει δέ με περὶ Φιλίππους.'

⁸²⁰ Dazu Weber 2000: 438–439.

⁸²¹ Vgl. Plut. *Brut.* 37,1.

⁸²² Plut. *Brut.* 37,1–3: 'ἡμέτερος οὗτος,' εἶπεν, 'ὦ Βροῦτε, λόγος, ὡς οὐ πάντα πάσχομεν ἀληθῶς οὐδ' ὁρώμεν, ἀλλ' ὑγρὸν μὲν τι χρῆμα καὶ ἀπατηλὸν ἢ αἰσθησις, ἐτι δ' ὁξύτερα ἢ διάνοια κινεῖν αὐτὸ καὶ

Cassius wird als Vertreter des Epikureismus vorgestellt und erscheint damit zugleich als Repräsentant eines römischen elitären Intellektuellentums, das sich in dieser Zeit stark mit dieser philosophischen Richtung auseinandersetzte.⁸²³ Die Positionierung, die er bezüglich der Vorzeichen vornimmt, entspricht derjenigen, die Plutarch auch an anderen Stellen seines Werkes, vor allem in den Texten der *Moralia* mit philosophisch geschulten Akteuren verbindet. Es wird dabei eine Analogie hergestellt zwischen Brutus' Vision des Dämons und dem Phänomen des Träumens, insofern beide als Erfahrungen der menschlichen Wahrnehmungsfähigkeit erscheinen, deren Ursachen im Inneren des Geistes zu verorten sind. Eine tiefere Erkenntnis des Schicksals oder der Zukunft war damit nicht verknüpft, vielmehr ließen sie Rückschlüsse auf die Situation desjenigen zu, der diese Wahrnehmungen hatte. Der „böse Geist“ war nicht mehr als ein Ausdruck der stresserfüllten Lebensumstände des Brutus. Plutarch war sich dessen womöglich nicht so sicher. Er erwidert zwar nichts, auch nicht durch eine Replik des Brutus (einzig der Vermerk, dass Brutus häufig mit Cassius über die Lehren Epikurs stritt, vermag anzudeuten, dass dieser sich Cassius' Erklärung nicht unbedingt zu eigen gemacht hatte).⁸²⁴ Aber der Übergang nach Griechenland wird ausgerechnet mit einem Prodigium markiert.⁸²⁵ Und der Dämon zeigt sich in der Tat noch einmal, wie er angekündigt hatte, bei Philipp.⁸²⁶

Plutarch verkürzt dabei die Darstellung gegenüber *Caesar* in dem Punkt, dass er die Deutung des Zeichens durch Brutus, der darin sein kommendes Ende sieht, weglässt; vielmehr ergänzt er, dass Publius Volumnius, auf dessen Bericht er sich für diese Passagen stützt, nichts von diesem Dämon schreibt, aber andere unheilvolle Vorzeichen beschreibt, die vor der Entscheidungsschlacht vielerorts zu sehen gewesen sein sol-

μεταβάλλειν ἀπ' οὐδενὸς ὑπάρχοντος ἐπὶ πᾶσαν ἰδέαν. κηρῶ μὲν γὰρ ἔοικεν ἡ τύπωσις, ψυχῇ δ' ἀνθρώπου, τὸ πλαττόμενον καὶ τὸ πλάττον ἐχούση τὸ αὐτό, ῥᾶστα ποικίλλειν αὐτὴν καὶ σχηματίζειν δι' ἑαυτῆς ὑπάρχει, δηλοῦσι δὲ αἱ κατὰ τοὺς ὕπνους τροπαὶ τῶν ὄνείρων, ἃς τρέπεται τὸ φανταστικόν ἐξ ἀρχῆς βραχείας παντοδαπὰ καὶ πάθη καὶ εἰδῶλα γινόμενον. κινεῖσθαι δ' αἰεὶ πέφυκε· κίνησις δ' αὐτῷ φαντασία τις ἢ νόησις. σοὶ δὲ καὶ τὸ σῶμα ταλαιπωρούμενον φύσει τὴν διάνοιαν αἰωρεῖ καὶ παρατρέπει.

⁸²³ Allerdings muss angemerkt werden, dass die referierte Sichtweise nicht mit der epikureischen Philosophie übereinstimmt – und, wie etwa Lipka anmerkt, auch sonst kein Äquivalent in einer philosophischen Schule habe (2022: 161 FN 27). Siehe Flacelière/Chambry 1978: 176; Swain 1990: 192–203; auch Moles 2017, der zu einer anderen Einschätzung kommt und eine Art Skeptizismus am Werk sieht – ähnlich auch Simonetti 2019: 383. Russells Einschätzung kann als eine Synthese aus diesen beiden Ansichten gesehen werden (1973: 77–78). Siehe außerdem Volk: „It is certainly the case that the details of Plutarch's version of Cassius's discourse, especially the claim that sense perception is unreliable, are not in keeping with orthodox Epicurean doctrine. However, the gist of his words is perfectly Epicurean: such apparitions arise from the mind's faulty arrangement and interpretation of sensory impressions and are therefore not to be taken as real. It is possible that Plutarch, rather than showing up Cassius as a bad Epicurean, simply wanted to replicate what an Epicurean might say in such a situation“ (2021: 168). Zur Figur des Cassius bei Plutarch generell FitzGibbon 2008.

⁸²⁴ Vgl. Plut. *Brut.* 37,1.

⁸²⁵ Siehe Plut. *Brut.* 37,4.

⁸²⁶ Vgl. zur Darstellung Plut. *Brut.* 48,1.

len.⁸²⁷ Plutarch maß der Erscheinung des Dämons, obgleich der genaue Status der Erscheinung unklar war, entsprechend eine so große Bedeutung zu, dass er sowohl in *Brutus* als auch in *Caesar* als Motiv für die Schilderung des entscheidenden Kampfes um die Republik als Klammer dient.⁸²⁸ Das Motiv war dabei nicht neu, aber in der Überlieferung zunächst in anderem Kontext erschienen: Valerius Maximus hatte berichtet, dass vor der Schlacht bei Actium Cassius von Parma ein ebensolcher Dämon erschienen sei; später ließ derselbe Autor den engen Brutus-Vertrauten Cassius den Geist Caesars in purpurner Robe erblicken.⁸²⁹ Plutarch bediente sich also anscheinend bekannter Motive, die in den Quellen aus unterschiedlicher Perspektive mit dem Motiv der Heimsuchung (und der Prophezeiung der Rache)⁸³⁰ umgegangen waren. Ob Valerius die einzige Quelle war, die diese Episoden berichtete, lässt sich dabei nicht mit Gewissheit sagen.⁸³¹ Brutus, der als reflektierter, die Nächte durcharbeitender Denker geschildert wird, konnte der Dämon aus Sicht Plutarchs wohl deshalb zugeschrieben werden, weil er von Gewissensbissen gequält wurde, die daher rührten, dass er denjenigen tötete, der ihn einst geschont hatte.⁸³² Gleichzeitig versinnbildlichte er die

827 Dazu Plut. *Brut.* 48,2. Außerdem Weber 2000: 438.

828 Für Veyne zeigt dies, dass es Plutarch zufolge „böse Dämonen“ gab und dass er die Passagen im selben Sinne verstand wie alle anderen schlechten *omina* oder Träume: „Ce sont des songes et visions de grands malheurs pour des grands hommes“ (1999: 415). Vgl. auch Brenks ausgewogene Diskussion, der zum Schluss kommt, dass man Plutarch diesen ‚Glauben‘ nicht zusprechen sollte: „In reality, if allowances are made for individual speakers, reporting of opinions, eschatological coloring, and tolerance of the views of others, there is not much with which to label Plutarch a demonologist, in the sense of one who uses evil *daimones* to solve most problems. One can find as much hostility toward the belief in the power of evil *daimones*, as tolerance; and in general Plutarch is more interested in the age-old belief in *daimones* as disincarnate human souls, a belief which can easily be related to the association of *nous* with *daimon*, as found in Plato, and probably common since his time“ (2017a: 43–44).

829 Val. Max. 1,7,7 bietet demgegenüber aber signifikante Variationen, so etwa, dass Cassius schläft und die Gestalt zweimal in derselben Nacht erscheint. Zur Erscheinung Caesars Val. Max. 1,8,8 – siehe Clarke 1981: 65.

830 Zum Motiv der göttlichen Rache in diesem Kontext siehe Brenk 1977: 206.

831 Die Figur des Cassius gestaltete Plutarch um: Den lateinischen Quellen, die ihm die Erscheinungen zuteilwerden ließen, folgte er nicht – das liegt möglicherweise daran, dass der Verschwörer Cassius als überzeugter Epikureer, aus Sicht Plutarchs, wohl ein denkbar ungeeigneter Adressat gewesen wäre. Plutarch ließ ihn entsprechend gegen diese Erscheinungen Stellung beziehen und diese aus einer anderen Sicht problematisieren. Ob Plutarch bewusst war, dass in anderen Varianten Cassius von Parma gemeint war, ist nicht klar. Es mag außerdem eine griechische Tradition zu den Ereignissen gegeben haben, die Plutarch womöglich rezipiert hatte. Die Namensähnlichkeit mag dazu beigetragen haben, dass die Geschichte von einem Kontext auf den anderen übertragen wurde. Vgl. dazu Brenk, der es auch für möglich hält, dass Plutarch derjenige war, der als Erster diese Übertragung – unter dezidiert philosophischen Konnotationen – vorgenommen hatte (1977: 110 mit FN 25, 186; siehe auch Brenk 1968: 588–596; außerdem Rawson 1986: 105–106 und Weber 2000: 439).

832 Siehe dazu auch Plut. *Comp. Dion Brut.* 3,3.

Unausweichlichkeit des Schicksals, das durch das Attentat zugleich erfüllt wurde und nun, im Fortgang der Ereignisse, seinen weiteren Tribut einforderte.⁸³³

Dass in der gegebenen Gemengelage andere scheinbar vom Schicksal eher bevorzugt wurden, führt Plutarch in der Schilderung des ersten Kampftages bei Philippi aus: Demnach war es Brutus gelungen, die Armeen der Triumvirn zu überraschen und derart zu überrumpeln, dass er bis in deren Lager vordrang.⁸³⁴ Octavian, der sich eigentlich in dem Lager aufgehalten hatte, weil er erkrankt war, war erst kurz zuvor in Sicherheit geschafft worden. Plutarch bezieht sich dabei auf die Memoiren des Augustus,⁸³⁵ in denen er angibt, dass sein Vertrauter und Arzt, Marcus Artorius, zuvor einen Traum gehabt haben soll, in dem er den Auftrag erhalten hatte, den Neffen und Stiefsohn Caesars sofort aus dem Lager zu bringen.⁸³⁶

Plutarch begnügt sich an dieser Stelle, die auch im Leben des Marcus Antonius noch einmal aufgegriffen wird, damit, auf die Autorität des Augustus selbst zu verweisen. Ein derartiger Orakeltraum ließ sich im Nachgang der Schlacht freilich sehr gut zu selbstrepräsentativen Zwecken verwenden, weil er vorführte, dass Octavian unter göttlichem Schutz stand – möglichen Vorwürfen, dass es sich dabei um eine bloße Flucht und Feigheit gehandelt habe, ließ sich dadurch begegnen, dass dem Leibarzt die Verantwortung für das Verlassen des Lagers gegeben wurde; und dieser konnte sich wiederum auf göttliche Mächte berufen. Plutarch musste nicht mehr dazu schreiben. Es handelte sich um einen für die Sache des Brutus und seiner Anhänger unglücklichen Umstand (unter mehreren), der letztlich dazu führte, dass der gemeinsame Kampf um die *res publica* zum Scheitern verurteilt war. Die Größe des Brutus lag nach dem Urteil Plutarchs darin, dass er sich – trotz seines immer wieder thematisierten Zweifels – schließlich voll und ganz der Sache verschrieb und dabei auch die spätere Bewertung seiner eigenen Person hintanstellte.⁸³⁷

3.5.11 Antonius

Der einstige Mitstreiter Caesars, der später zunächst dessen Neffen und Stiefsohn Octavian unterstützte und schließlich bekämpfte, kommt bei Plutarch insgesamt schlechter weg als manch anderer seiner Protagonisten aus der Spätphase der Repu-

⁸³³ Zur *tyche* in diesem Kontext Brenk 1977: 148–150.

⁸³⁴ Vgl. Plut. *Brut.* 41.

⁸³⁵ Von diesen berichten auch Plut. *Ant.* 22,2 sowie App. *civ.* 4,110,463 mit einer Abwandlung der Traumweisung. Zu den Memoiren Flacelière/Chambry 1977: 90–91.

⁸³⁶ Siehe Plut. *Brut.* 41,4. Dazu auch Weber 2000: 375 (mit Verweisen auf alle antiken Quellen, die den Traum angeben). Die Quellentradition Manuwald 1979: 212–213.

⁸³⁷ Vgl. Plut. *Brut.* 52,3. Siehe auch die Episode zur *clementia Caesaris* gegenüber dem Andenken des Brutus *Comp. Dion Brut.* 5.

blik.⁸³⁸ Das hat sicherlich zum einen mit den Quellen zu tun, die überwiegend ein negatives Bild von Antonius zeichnen.⁸³⁹ Zum anderen war er, anders als etwa Brutus, nicht der Philosophie zugeneigt, hatte einen ausschweifenden Lebenswandel und strebte in der Maßlosigkeit und Selbstüberschätzung, die ihm Plutarch zuschrieb, danach, die Alleinherrschaft an sich zu reißen.⁸⁴⁰ Das Motiv der *hybris* wird dabei wiederholt von Plutarch thematisiert und dient ihm als eine Richtschnur der Analyse.⁸⁴¹ Nach der Ermordung Caesars agierte Antonius zunächst abwartend und defensiv, hielt dann aber eine äußerst affektive Rede bei dessen Beerdigung, wodurch die emotionalisierte Menge in Aufruhr geriet und Jagd auf die Caesarmörder machte – der Verweis auf die Ermordung Cinnas fehlt an dieser Stelle.

Es kommt aber dennoch unmittelbar nach deren Flucht zu der Schilderung eines Traumgesichts, das mit dem Erscheinen Octavians in Rom zu tun hat. Er zeigte sich als jemand, der Antonius' vermeintlichen Griff nach der Autokratie in entscheidender Weise behinderte, nicht nur, weil er das reiche Erbe Caesars einforderte, sondern weil er sowohl im Senat als auch im Volk sowie unter den Veteranen Verbündete suchte, um seine Interessen umzusetzen.⁸⁴² Durch dieses Agieren zu einer Reaktion gezwungen, versöhnte sich Antonius öffentlichkeitswirksam mit Octavian, hatte dann aber anschließend, wie Plutarch darlegt, einen Traum: „Es war ihm, als ob seine rechte Hand vom Blitz getroffen würde; und nach wenigen Tagen kam das Gerücht auf, dass Caesar ihm nach dem Leben trachte.“⁸⁴³

Plutarch gibt an, dass Antonius Octavian deswegen zur Rede stellte, doch da ihn dessen Antwort nicht überzeugte, reiste er im italischen Raum umher, um Veteranen der Legionen Caesars für seine Sache zu gewinnen.⁸⁴⁴ Es wird dabei nicht gesagt, wie Antonius den Traum auslegte und ob er ihn interpretieren ließ oder es selbst versuchte – der enge Bezug zu den aufkommenden Gerüchten um die gegen Antonius gerichteten Umtriebe Octavians mag darauf hindeuten, dass er den Traum entweder im Licht dieser

838 Ungeachtet dieser Tatsache gilt die Biographie zu Antonius als eine der gelungensten in Plutarchs Werk. Siehe dazu v. a. Brenk (1992: 159) sowie Brenks äußerst anregende Detailstudie (2017b).

839 Zu Marcus Antonius als negatives *exemplum* in der Literatur vor Plutarch siehe Jacobs 2018: 346. Zum Text und den ihm zugrundeliegenden Quellen generell Flacelière/Chambry 1977: 81–96 und Pelling 1988: 10–17, 26–35; außerdem Scardigli 1979: 144–145. Die anfänglichen positiven Bemerkungen zu Antonius könnten Asinius Pollio entnommen sein; spätere Bewertungen könnten den *Philippika* Ciceros entstammen. Siehe generell de Wet 1990.

840 Vgl. dazu insbesondere Plut. *Comp. Demetr. Ant.* 2,1–2 – zum Vergleich mit Demetrios Pelling 1988: 18–26.

841 Siehe dazu die Ausführungen zum selbstherrlichen Vorgehen des Antonius nach dem Tod Caesars vgl. Plut. *Ant.* 14–15.

842 Vgl. Plut. *Ant.* 16,1. Dazu auch Weber 2000: 126.

843 Plut. *Ant.* 16,3–4: ἐδόκει γὰρ αὐτοῦ τὴν δεξιὰν χεῖρα βεβλῆσθαι κεραυνῷ. καὶ μεθ' ἡμέρας ὀλίγας ἐνέπεσε λόγος ὡς ἐπιβουλεύοι Καῖσαρ αὐτῷ. Dazu Pelling 1988: 159. Der Traum fällt höchstwahrscheinlich in den Oktober 44 v. Chr. in den Kontext der Auseinandersetzung zwischen Antonius und Octavian nach Caesars Tod. Nach einer ersten Versöhnung, an die sich bei Plutarch der Traumbericht anschließt, hielt diese noch ein Jahr bis 43 v. Chr. an.

844 Vgl. Plut. *Ant.* 16,4.

ihm zugetragenen Information als bedeutungsvoll wahrnahm⁸⁴⁵ oder dass er ihn unmittelbar, und zwar bezogen auf die gerade erfolgte Versöhnung mit Octavian, als mögliches unheilvolles Zeichen für die Zukunft verstand. Während die zweite Variante im Kontext der Charakterzeichnung durch Plutarch plausibel ist, ist gleichzeitig nicht auszuschließen, dass der Traum gezielt von Antonius oder seinen Anhängern in Umlauf gebracht wurde, um einerseits den göttlichen Schutz auszudrücken, den Antonius durch das Traumgesicht erfuhr, sowie um andererseits zu suggerieren, dass Octavian es auf sein Leben abgesehen und zu diesem Zwecke womöglich sogar Meuchelmörder ausgesandt hatte.⁸⁴⁶ Ganz gleich, welche Bedeutung dem ambivalenten Traumsymbol in dem von Plutarch beschriebenen Kontext auch gegeben worden sein mochte, sein negativer Charakter tritt jedenfalls hervor – die Gegnerschaft zwischen Antonius und Octavians erhielt damit eine schicksalsbestimmte Note. Bei Plutarch steht hinter der Szene zugleich das Misstrauen, das Antonius Octavian entgegenbrachte und die Vorahnung, dass er es mit jemandem zu tun hatte, der dieselben trickreichen Winkelzüge wie er selbst beherrschte.

Zugleich wird damit ein Grundmotiv eingeführt, das die weitere Beziehung zwischen Antonius und Octavian prägen wird – auch nachdem sich beide erneut versöhnt hatten. So erzählt Plutarch, dass Antonius einen ägyptischen Seher in seinem Gefolge hatte, der sich gegenüber ihm offen und furchtlos geäußert haben soll. Dieser habe Antonius offenbart, dass sein „Glück“ (*tyche*) zwar groß sei, aber immer von dem Octavians übertroffen würde und dass er diesem unterwürfig begegnen würde⁸⁴⁷ – Plutarch führt als Bestätigung dieser Anekdote an, dass Antonius Octavian in jeglicher Art von Gesellschaftsspiel, das sie miteinander spielten, unterlag.⁸⁴⁸ Das unübertroffene persönliche Glück Octavians steht als Interpretationsfolie im Hintergrund vieler der beschriebenen Ereignisse – selbst dann, wenn Antonius im Kampf gegen die Caesar-mörder größere Erfolge verbuchen konnte als sein Widersacher.

⁸⁴⁵ So Pelling 2010a: 319. Brenk sieht den Traum als Symbolisierung des grundsätzlichen Misstrauens, das Antonius gegenüber Octavian spürte (1975: 347). Wie er an anderer Stelle ausführt, kann der Traum sogar als motivierender Faktor verstanden werden, der hilft, den Bruch mit Octavian durchzuführen (Brenk 1977: 191–192).

⁸⁴⁶ Cic. *fam.* 12,23 gibt an, dass manche Leute diesem Gerücht Glauben schenkten. Diese Interpretation findet sich bereits in Scott 1933: 9. Siehe außerdem Weber 2000: 127. Ob die Zusammenkunft mit Octavian auf dem Kapitol eine versöhnliche Geste im Sinne eines Handschlags beinhaltete, ist möglich, was erklären würde, warum dieses Körperteil vom Blitz getroffen wurde. Genauso möglich ist aber auch, dass mit dem Handsymbol im übertragenen Sinn die Hand eines Mörders gemeint ist. Bei Artemidor wird ein Blitzschlag wie üblich in engem Zusammenhang mit dem Sozialstatus ausgelegt und geht mit Verlust des Besitztums einher – bezogen auf Beziehungen deutet er außerdem, für den vorliegenden Zusammenhang durchaus aufschlussreich, auf Entzweiung ehemaliger Partner hin und kündigt von Feindschaft. Siehe dazu Artem. 2,9,5.

⁸⁴⁷ Dazu Brenk 1977: 149–150 und 182–183.

⁸⁴⁸ Siehe Plut. *Ant.* 33,2 mit der Analyse bei Pelling 1988: 206–207. Dieselbe Episode wird auch berichtet in *De fort. Rom.* 319F–320A.

Plutarch greift bei der Schilderung der Schlacht von Philippi auf denselben Traum zurück, den er bereits in *Brutus* angeführt hatte: „In der ersten Schlacht wurde nämlich Caesar von Brutus vollständig besiegt, verlor sein Lager und entrann nur mit Not seinen Verfolgern; wie er aber selbst in seinen Erinnerungen geschrieben hat, hatte er sich auf den Traum eines seiner Freunde hin vor der Schlacht weggegeben.“⁸⁴⁹ Die Darstellung ist um den Namen des Marcus Artorius verkürzt, auch der Hinweis, dass Octavian krank war, folgt erst einige Zeilen später. Dafür stellt Plutarch diesem Satz einen zur Rolle des Antonius gegenüber: „Antonius hingegen besiegte den Cassius; allerdings haben einige geschrieben, Antonius habe die Schlacht gar nicht mitgemacht, sondern sei erst nach der Schlacht bei der Verfolgung hinzugekommen.“⁸⁵⁰ Hier scheinen wir es mit diskursiven Strategien zu tun haben, die – wohl in augusteischer Zeit, vielleicht aber auch schon vorher – bemüht waren, den jeweiligen Anteil am Sieg über die Caesarmörder in günstigem Licht darzustellen.

Die Verantwortung für das Verlassen des Lagers konnte auf seinen Arzt und im übertragenen Sinn sogar auf die Götter übertragen werden, die ihm besonderen Schutz gewährten. Es ist aufschlussreich, dass Valerius Maximus (ebenso wie Cassius Dio) angibt, dass sich Octavian zwar vom Lager weggeben hätte, aber eben nicht, um der Gefahr zu entgehen, sondern um auf einer Sänfte unter die kämpfenden Soldaten getragen zu werden, um so den Sieg zu erringen.⁸⁵¹ Der Verweis, dass es auch Traditionen gab, die abstritten, dass Marcus Antonius selbst an der Schlacht teilgenommen hatte, passt hier gut ins Bild, denn so konnten von der Seite des Octavian Zweifel an Antonius' eigener Rolle am Sieg gestreut werden – auf ein ähnliches, ihm selbst zuteilgewordenes Vorzeichen konnte er sich jedenfalls nicht berufen.⁸⁵² Plutarch nimmt die Ausführungen insgesamt als Ausweis dafür, dass Octavians Unternehmungen in hohem Maße vom Glück begünstigt waren – selbst dann, als vermeintlich Vieles gegen ihn sprach. Die Sache des Brutus und seiner Anhänger hingegen erscheint auch hier von einer Abfolge unglücklicher Begebenheiten sowie Fehleinschätzungen geprägt gewesen zu sein. Das, was letztlich über Erfolg oder Misserfolg entschied, war dabei zum einen die persön-

849 Plut. *Ant.* 22,2: τῇ μὲν γε προτέρᾳ μάχῃ Καῖσαρ ὑπὸ Βρούτου κατὰ κράτος ἡττηθεὶς ἀπέβαλε τὸ στρατόπεδον, καὶ μικρὸν ἔφθη τοὺς διώκοντας ὑπεκφυγών· ὡς δὲ αὐτὸς ἐν τοῖς ὑπομνήμασι γέγραφε, τῶν φίλων τινὸς ὄναρ ἰδόντος ἀνεχώρησε πρὸ τῆς μάχης. Dazu Pelling 1988: 171–172. Nach Plin. *NH* 7,148 habe sich Octavian drei Tage lang im Marschland versteckt. Vgl. auch Brenk 1977: 216.

850 Plut. *Ant.* 22,3: Ἀντώνιος δὲ Κάσσιον ἐνίκησε· καίτοι γεγράφασιν ἔνιοι μὴ παραγενέσθαι τῇ μάχῃ τὸν Ἀντώνιον, ἀλλὰ προσγενέσθαι μετὰ τὴν μάχην ἤδη διώκουσι. Vgl. Pelling 1988: 172. Diese Version wird von Flor. 2,17,10 geteilt und geht womöglich auf Livius oder Messalla zurück; App. *civ.* 4,110–112 unterstreicht hingegen die aktive Rolle des Antonius.

851 Val. Max. 1,7,1 und Cass. Dio 47,41,3. Valerius Maximus gibt als Göttin, die bei Plutarch nicht genannt wird, Athena bzw. Minerva an – dazu Weber 2000: 375 FN 67.

852 Im Gegenteil: Plutarch berichtet (als für uns einzige Quelle), dass vor der Schlacht bei Actium ein seltsamer musikalischer Geisterzug gleich einer dionysischen Prozession durch die Stadt marschierte und dann verschwand – was von nicht näher genannten Sehern als Vorzeichen interpretiert und so ausgelegt wurde, dass der persönliche Schutzgott des Antonius, nämlich Dionysos, ihn verlassen hätte (vgl. Plut. *Ant.* 75,3). Dazu Pelling 1988: 303–304 und Weber 2000: 441.

liche Fähigkeit, aus einer sich ergebenden Situation Profit zu schlagen – und zu erkennen, wann sich eine solche Situation bot; zum anderen war es die *tyche*, die das Ereignisgeschehen in eine bestimmte Richtung lenkte. Antonius war sie ebenso wenig gewogen wie den Republikanern um Brutus – die Zeichen der Zeit sprachen allesamt für Octavian.

3.5.12 Cicero

Der römische Redner, Philosoph und Staatsmann Cicero, der lange Zeit große Hoffnungen in Octavian setzte und ihn zu beeinflussen suchte und der lebenslang ein erbitterter Gegner des Antonius war, war zwar vor diesem gestorben – der Grund, warum er hier den Abschluss der Betrachtungen der spätrepublikanischen Protagonisten bildet, liegt darin, dass es zum einen eine klare Verbindung zwischen den beiden zuvor besprochenen Biographien bezüglich des rettenden Traums für Octavian gab; zum anderen begegnet uns in Plutarchs *Cicero* ein Traumgesicht, das die weitere Entwicklung Roms thematisiert und auf die Autokratie Octavians vorausweist, womit thematisch gesehen ein passender Abschluss hergestellt ist. Cicero selbst hatte sich, wie oben verschiedentlich dargelegt, ausführlich zum Thema der Divination geäußert und es in einer eigenen Schrift behandelt. Darin erscheint er sowohl als Praktiker als auch als Skeptiker der Divination (s. 1.3.1). Plutarch kannte *De divinatione* und hatte sich wiederholt auf diesen Text bezogen (s. 3.5.2). Und ihm war wohl bewusst, dass Cicero über eine außergewöhnlich gute philosophische Bildung verfügte.

Wie etwa Simonetti gezeigt hat, hängen beispielsweise in der Biographie zu Cicero jegliche Schilderungen divinatorischer Praktiken oder der Umgang mit Vorzeichen mit einer „ausgeklügelten stilistisch-narrativen Entscheidung“⁸⁵³ seitens Plutarchs zusammen, die es ihm erlaubt, seine komplexen philosophischen Theorien mit kulturhistorischen Untersuchungen des ihm vorliegenden Quellenmaterials zu vereinen und auch danach zu fragen, wie einzelne, philosophisch geschulte Römer mit Vorzeichen umgegangen sind und welche Rolle diese für ihren eigenen Lebensvollzug spielten. Denn mit seiner durch die griechische Philosophie geprägte *paideia* stand Cicero zeitgenössisch in Rom keineswegs alleine da und wenn Plutarch über Cicero schrieb, dann lag der Fokus deutlich auf seinem politischen Handeln – er hatte zwar die Ambition, als Philosoph wahrgenommen zu werden, aber seine wirkliche Bestimmung sah Plutarch in seiner Rolle als einer der wesentlichen Strippenzieher der späten Republik, der die *res publica* mit aller Macht zu retten versuchte, doch letztlich damit scheiterte.⁸⁵⁴ Obgleich Plutarch zweifelsohne bewusst war, dass sich Marcus im Rahmen des Dialogs über die Wahrsagung die skeptische Rolle zugeschrieben hatte – und auch seine eigene Praxis mit Blick auf die staatstragende Bedeutung des Vorzeichenwesens und die

853 Simonetti 2021a: 344.

854 Zu der insgesamt stimmigen Darstellung Ciceros in der Biographie Scardigli 1979: 114.

Tradition der Vorväter begründet hatte, ist es doch auffallend, wie stark die Lebensbeschreibung Ciceros bei Plutarch von Vorzeichen geprägt ist.⁸⁵⁵ Plutarch ist beispielsweise die einzige Quelle, die von einer Orakel-Konsultation Ciceros in Delphi berichtet.⁸⁵⁶ Er gibt zugleich an,⁸⁵⁷ dass die spätere Größe Ciceros seiner Amme vorverkündet worden sein soll:

Seine Amme soll eine Erscheinung gehabt haben, die ihr voraussagte, sie ziehe ein großes Heil für alle Römer auf. Während sonst derartiges für eitle Träumerei und Geschwätz gilt, bewies er selbst, als er in die Jahre des Lernens kam, dass es eine wahre Prophezeiung war, indem er sich durch glänzende Begabung hervortat und unter den Knaben einen solchen Namen und Ruhm erwarb, dass deren Väter in die Schule kamen, um Cicero zu sehen und sich von seiner vielgepriesenen Schnelligkeit der Auffassung und Einsicht auf den verschiedenen Wissensgebieten zu überzeugen, und dass die Ungebildeten unter ihnen auf ihre Söhne böse waren, wenn sie sahen, dass sie auf den Straßen den Cicero, um ihn zu ehren, in ihre Mitte nahmen.⁸⁵⁸

Es ist nicht ganz eindeutig, ob es sich bei der beschriebenen Vision eventuell um einen Traum gehandelt haben könnte.⁸⁵⁹ Dass die Amme ihre Erfahrung kommunizierte, legt zumindest der Hinweis Plutarchs nahe, dass man später die große Lernbegeisterung und die Wissensvermittlung des Cicero retrospektiv mit ihrem Bericht verbinden konnte. Wichtig ist hier freilich, dass Ciceros Leistung zunächst eben nicht mit der politischen Laufbahn und seinem Einsatz zur Rettung der *res publica* zusammengebracht, sondern seine Wirkung auf geistigem Gebiet verortet wird. Cicero erscheint bei Plutarch als jemand, der hart für seinen Aufstieg arbeiten und zugleich seine ihm gegebenen Talente nutzen musste – der Weg in den Senat war ihm weder durch seine Herkunft noch durch ausgewiesene militärische Fähigkeiten vorgezeichnet. Vielmehr stellt er im Rahmen der spätrepublikanischen Protagonisten bei Plutarch eine andere Art Römer dar, der durch die (Selbst-)Schulung in (griechischer) Philosophie und seine Rednerkunst Anlagen erworben hatte, die ihn zum politischen Aufstieg verholfen hatten und die ihn seine Entscheidungen mit großer Reflexionsgabe treffen ließen.

⁸⁵⁵ Eine konzise Analyse hat zuletzt Simonetti 2021a vorgelegt.

⁸⁵⁶ Siehe dazu Plut. *Cic.* 5,1. Plutarch gibt an, dass Cicero die Pythia gefragt habe, wodurch er zum höchsten Ruhm gelangen könnte, worauf das Medium sprach, dass er seinen ihm gegebenen Talenten folgen solle und nicht der Meinung der Masse – woraufhin sich Cicero zunächst seinen Studien gewidmet habe.

⁸⁵⁷ Eine Parallele findet sich nur in Tert. *an.* 46,9.

⁸⁵⁸ Plut. *Cic.* 2,1–2: τῇ δὲ τίτθῃ φάσμα δοκεῖ γενέσθαι καὶ προειπεῖν ὡς ὄφελος μέγα πᾶσι Ῥωμαίοις ἐκτρεφούσῃ. ταῦτα δὲ ἄλλως ὀνειράτα καὶ φλύαρον εἶναι δοκοῦντα ταχέως αὐτὸς ἀπέδειξε μαντείαν ἀληθινὴν ἐν ἡλικίᾳ τοῦ μανθάνειν γεγόμενος, δι' εὐφύϊαν ἐκλάμψας καὶ λαβὼν ὄνομα καὶ δόξαν ἐν τοῖς παισίν, ὥστε τοὺς πατέρας αὐτῶν ἐπιφοιτᾶν τοῖς διδασκαλείοις ὅψῃ τε βουλομένους ἰδεῖν τὸν Κικέρωνα καὶ τὴν ὑμνουμένην αὐτοῦ περὶ τὰς μαθήσεις ὀξύτητα καὶ σύνεσιν ἰστορῆσαι, τοὺς δ' ἀγροικότερους ὀργίζεσθαι τοῖς υἱεῖσιν ὀρώντας ἐν ταῖς ὁδοῖς τὸν Κικέρωνα μέσον αὐτῶν ἐπὶ τιμῇ λαμβάνοντας. Dazu Lintott 2013: 132–133.

⁸⁵⁹ Plutarch verwendet den Begriff „*phasma*“. Dazu Brenk, wo die Vision unter den Traumstellen gelistet ist, aber mit dem Zusatz „possibly not a dream“ versehen ist (1977: 194, 216 FN 2, 231). Veyne verbucht die Passage als Traum (1999: 415).

Cicero zeichnet sich nicht zuletzt deswegen auch durch eine gewisse Weitsicht aus, die ihn Situationen und ihre weitere Entwicklung überlegt einschätzen lässt. In einem Fall war es aber weniger die bewusste Reflexion als vielmehr ein Traumgesicht, das die weitere Entwicklung der Republik errahnen ließ. Plutarch schildert die Begebenheit folgendermaßen:

Es hieß aber, dass noch ein stärkerer Grund bestand, weshalb Cicero die ihm angetragene Freundschaft Caesars so bereitwillig annahm. Denn als Pompeius und Caesar noch lebten, so heißt es, hatte Cicero geträumt, es habe jemand die Söhne der Senatoren aufs Kapitol gerufen, weil Iuppiter einen von ihnen zum Führer Roms bestimmen wolle. Darauf seien die Bürger eilends heraufgekommen, hätten sich um den Tempel aufgestellt, und die Knaben hätten in ihren purpursäumten Togen schweigend dagesessen. Plötzlich hätten sich die Türen geöffnet, und die Knaben hätten sich einer nach dem anderen erhoben und seien um den Gott herum und vor ihm vorbeimarschiert; er habe sie alle genau besehen und zu ihrem Leidwesen weitergehen lassen. Als aber dieser Knabe vor ihn trat, habe er die rechte Hand ausgestreckt und gesagt: „Ihr Römer, wenn dieser euer Führer wird, so wird er euch das Ende des Bürgerkriegs bringen.“ Als Cicero diesen Traum gehabt hatte, habe er sich das Aussehen des Knaben eingeprägt und deutlich im Gedächtnis behalten, ihn aber nicht gekannt. Doch als er am nächsten Tage ins Marsfeld hinabging, seien gerade die Knaben, die schon mit ihren Leibesübungen fertig waren, abmarschiert, und da sei ihm der Knabe zum erstenmal zu Gesicht gekommen, wie er ihn im Traum gesehen hatte. Betroffen habe er ihn nach seinen Eltern gefragt: Sein Vater war Octavius, ein Mann von nicht besonderem Ansehen, seine Mutter Attia, eine Nichte Caesars. Daher hatte Caesar, der keine eigenen Kinder hatte, ihm in seinem Testament sein Vermögen und sein Haus hinterlassen. Danach, sagt man, habe Cicero dem Knaben, wenn er ihn traf, immer seine Beachtung geschenkt, und der habe diese Freundlichkeiten gern und freudig aufgenommen. Hatte es doch auch das Schicksal gefügt, dass er im Jahre von Ciceros Konsulat geboren war.⁸⁶⁰

Das Traumnarrativ gehört zu den längsten derart ausgestalteten Passagen im Werk Plutarchs. Das hat sicher mit der Bedeutung des Ereignisses zu tun, denn Cicero wird im Traum nicht nur die Epiphanie des höchsten Staatsgottes, sondern zugleich die Pro-

⁸⁶⁰ Plut. *Cic.* 44,2–5: ἐδόκει δὲ καὶ μείζων τις αἰτία γεγονέναι τοῦ τὸν Κικέρωνα δέξασθαι προθύμως τὴν Καίσαρος φιλίαν. ἔτι γάρ, ὡς εἰοικε, Πομπηίου ζώντος καὶ Καίσαρος ἔδοξε κατὰ τοὺς ὕπνους ὁ Κικέρων καλεῖν τινα τοὺς τῶν συγκλητικῶν παῖδας εἰς τὸ Καπιτώλιον, ὡς μέλλοντος ἐξ αὐτῶν ἓνα τοῦ Διὸς ἀποδεικνύειν τῆς Ῥώμης ἡγεμόνα· τοὺς δὲ πολίτας ὑπὸ σπουδῆς θέοντας ἴστασθαι περὶ τὸν νεῶν, καὶ τοὺς παῖδας ἐν ταῖς περιποφύροις καθέζεσθαι σιωπῇν ἔχοντας, ἐξαίφνης δὲ τῶν θυρῶν ἀνοιχθεῖσάν καθ' ἓνα τῶν παίδων ἀνισταμένων κύκλῳ παρὰ τὸν θεὸν παραπορεύεσθαι, τὸν δὲ πάντας ἐπισκοπεῖν καὶ ἀποπέμπειν ἀχθομένους· ὡς δ' οὗτος ἦν προσίων κατ' αὐτόν, ἐκτείνει τὴν δεξιὰν καὶ εἰπεῖν ὅτι Ῥωμαῖοι, πέρας ὑμῖν ἐμφυλίων πολέμων οὗτος ἡγεμὼν γενόμενος· τοιοῦτόν φασιν ἐνύπνιον ἰδόντα τὸν Κικέρωνα τὴν μὲν ἰδεῖν τοῦ παιδὸς ἐκμεμάχθαι καὶ κατέχειν ἐναργῶς, αὐτὸν δ' οὐκ ἐπίστασθαι. μεθ' ἡμέραν δὲ καταβαίνοντος εἰς τὸ πεδίον τὸ Ἄρειον αὐτοῦ, τοὺς παῖδας ἤδη γεγυμνασμένους ἀπέρχεσθαι, κάκεινον ὀφθῆναι τῷ Κικέρωνι πρῶτον οἶος ὦφθαι καθ' ὕπνον, ἐκπλαγέντα δὲ πυνθάνεσθαι τίνων εἶη γονέων, ἦν δὲ πατὴρ Ὀκταυίου τῶν οὐκ ἄγαν ἐπιφανῶν, Ἀττίας δὲ μητρός, ἀδελφιδῆς Καίσαρος, ὅθεν Καῖσαρ αὐτῷ παῖδας οὐκ ἔχων ἰδίους τὴν οὐσίαν ἑαυτοῦ καὶ τὸν οἶκον ἐν ταῖς διαθήκαις ἔδωκεν. ἐκ τούτου φασὶ τὸν Κικέρωνα τῷ παιδί κατὰ τὰς ἀπαντήσεις ἐντυγχάνειν ἐπιμελῶς, κάκεινον οἰκείως δέχεσθαι τὰς φιλοφροσύνας καὶ γὰρ ἐκ τύχης αὐτῷ γεγονέναι συμβεβήκει Κικέρωνος ὑπατεύοντος. Dazu Weber 2000: 157–159 sowie Lintott 2013: 202–203.

phezeiung der segensvollen Herrschaft Octavians (bzw. des späteren Augustus) zuteil.⁸⁶¹ Plutarch verwendet die Anekdote, um zu erklären, warum Cicero nach der Ermordung Caesars die ihm angetragene Freundschaft Octavians, die durch dessen Verwandte vermittelt wurde, bereitwillig annahm.⁸⁶² Die Begründung, die Plutarch zunächst mit Blick auf die politische Kommunikation in Rom und die Verwandtschaftsbeziehungen in der Familie Caesars gibt, hätte dafür ausgereicht. Wenn Plutarch sich aber entschied, den Verweis auf den Traum zusätzlich hinzuzufügen, und diesen sogar deutlich ausführlicher schilderte, unterstreicht das einmal mehr, welche Bedeutung er derartigem Material zuwies.

Das Traumnarrativ gestattete ihm, das Verhältnis zwischen Cicero und Octavian sehr viel persönlicher und noch dazu unter Einbezug übermenschlicher Mächte zu schildern – die eigentlichen Spielregeln des republikanischen Ringens um Einfluss und Interaktion waren hier außer Kraft gesetzt. Zugleich bildet der Traum einen Rückbezug zum Beginn der Biographie, wo die Amme Ciceros dessen spätere Größe voraussieht.⁸⁶³ Dadurch waren die beiden Leben auch in diesem Bezug miteinander verbunden, obgleich wir nicht wissen, ob sich die Amme womöglich auch auf Iuppiter bezogen hatte. Der gegebene Hinweis, dass Octavian im Konsuljahr Ciceros geboren wurde (was in der weiteren Tradition alle weiteren Ereignisse des Jahres überstrahlte), verdeutlichte dabei, wie die beiden Schicksale dieser wichtigen Akteure zusätzlich verknüpft waren.

Wenn wir in Rechnung stellen, dass Octavian, als er bereits Princeps geworden und den Ehrennamen Augustus angenommen hatte, (eigenen und fremden) Träumen (und ihren Deutungen) eine große Bedeutung beimaß,⁸⁶⁴ dann wird der unmittelbare historische Kontext, in dem sich ein derartiges Narrativ wie der Traum Ciceros ausbilden konnte, greifbarer.⁸⁶⁵ Dadurch ließ sich die göttliche Auserwähltheit des Princeps, die vom höchsten Staatsgott persönlich vorgenommen wurde, in Zusammenhang mit einem der größten Staatsmänner der *res publica* verbinden. Das Verhältnis zwischen Octavian und Cicero war dabei freilich keineswegs unproblematisch, sondern wies ambivalente sowie deutlich konfliktive Aspekte auf.⁸⁶⁶ Wenn Cicero als Empfänger des Traums erschien, dann wurde sein persönlicher Einsatz für den Erhalt der *res publica* und die Beilegung des die Ordnung bedrohenden Bürgerkriegs direkt in Bezug zu dem Auftreten des jungen Octavian gesetzt, der als Retter erschien, der all das umsetzen würde, was sich Cicero erhoffte – Octavian erschien dann nicht im Gegensatz zu Cicero,

⁸⁶¹ Vgl. Pelling 1999: 24. Der Traum ist auch (in variiert Form) bei Suet. *Aug.* 94,9, ebenso bei Cass. Dio 45,2,2 überliefert. Siehe auch Flacelière/Chambry 1976b: 161.

⁸⁶² Siehe Plut. *Cic.* 44,1.

⁸⁶³ Dazu auch Pelling 2010a: 328 sowie Moles 1988: 195.

⁸⁶⁴ So Suet. *Aug.* 91,1. Dazu Näf 2004: 96.

⁸⁶⁵ In der Autobiographie, die Augustus über sein Leben bis zum Jahre 23 v. Chr. verfasste, soll er angeführt haben, dass Cicero über ihn als den Mann geträumt hatte, der den Bürgerkriegen ein Ende setzen würde. Tert. *an.* 46 mit Lintott 2013: 202. Außerdem Weber 2003b zu den Träumen des Augustus.

⁸⁶⁶ Wie Lintott anmerkt müssen die Traditionen zu den Träumen auf die Zeit nach Ciceros Tod datiert werden: „Cicero makes no mention of this sort of vision and did not act as if he thought that Rome was destined by the gods to be ruled by the young Caesar“ (2013: 203).

sondern als (erster) Mann der Zukunft, der die *res publica* wiederherstellen und zugleich eine neue, herausgehobene Rolle in dieser Staatsordnung verkörpern würde. Cicero träumt also von der Genese des Prinzipats,⁸⁶⁷ verbindet dies aber freilich nicht mit einer Schreckensvision, sondern der Grundtenor der Szene ist versöhnlich: Auf die Epiphanie folgt bereits am nächsten Tag Ciceros Begegnung mit dem jungen Octavian.

Hier ist nun wichtig, dass – anders als es die Ausführungen zur Situation nach der Ermordung Caesars suggerieren – Cicero derjenige ist, der den ersten Schritt zur Herstellung des Kontakts unternimmt: Er empfiehlt sich gewissermaßen dem Jüngling. Aus einem Hilfesuch, das die Verwandten Octavians an Cicero in den Wochen nach den Iden des März gerichtet hatten, wird so eine von den frühesten Lebensjahren des späteren Augustus an bestehende, freundschaftliche Beziehung, um die sich der große Staatsmann und Redner selbst bemüht hatte. Man wird in der Annahme nicht fehlgehen, wenn man die Genese des Traums in der augusteischen Zeit sucht, in der die Konflikte und Brüche der langen Bürgerkriegsjahre zugunsten einer Deutung der Geschichte umgestaltet wurden, die auf den späteren Princeps und die durch ihn bewirkte Wiederherstellung des Friedens ausgerichtet war. Ciceros Wirken ließ sich nicht aus dem kulturellen Gedächtnis tilgen, aber man konnte die Rolle, die er im Gesamtkontext spielte, gerade mit Blick auf sein Verhältnis zu Octavian umdeuten – und ein gottgesandter Traum war hier ein eindrückliches Medium.⁸⁶⁸

Der Traum selbst bietet ein eindrückliches Spektrum an wichtigen Bezugspunkten der römischen Republik: Neben dem Kapitol und dem Tempel des Iuppiter, die das symbolisch höchst aufgeladene Setting abgeben, wird zugleich auf den Senat und hier spezifisch auf die männlichen Nachkommen der Senatoren Bezug genommen, die die kommende Führungsgeneration der Republik ausmachen würden. Schon alleine ihre Anwesenheit und ihr Alter zeigen an, dass der Traum in die Zukunft weist – diese wird allerdings dabei nicht mehr einzig durch diese Gruppe geprägt, denn Iuppiter schenkt nicht ihnen Beachtung, sondern einem anderen, der eine weniger illustre Reihe an Vorfahren vorweisen konnte: Octavian betritt hier deutlich herausgehoben die Bühne der Weltgeschichte – sein in den frühen 50er Jahren, in der der Traum zeitlich angesiedelt wäre, noch wenig ausgeprägtes Gentilcharisma wird durch den ihm im Traumgesicht zuteilwerdenden exzeptionellen Status mehr als ausgeglichen. Denn dieser gründete in Iuppiter, der innerhalb der römischen Träume immerhin zum dritten Mal auftritt,⁸⁶⁹ selbst.

Im Kontext der Biographie zu Cicero fungierte der Traum als eindrucksvolles Narrativ der Verbindung zwischen Cicero und Octavian, der ein „providential will

⁸⁶⁷ Zu Ciceros (unfreiwilliger) Rolle in dessen Wegbereitung siehe auch Pelling 2010a: 328.

⁸⁶⁸ Vgl. auch Weber 2000: 159 sowie Betrand-Ecanvil 1994: 518 sowie 522–523 (wo ein Kontext unmittelbar nach Actium angenommen wird).

⁸⁶⁹ Brenk zählt zwei Iuppiter-Erscheinungen, übersieht aber den in *Crassus* (bzw. *Pompeius*) geschilderten Traum (1977: 231). Der Auftritt Iupiters in der oben beschriebenen Traumsequenz kann nicht als „mute“ beschrieben werden (vgl. Brenk 1975: 342).

backed by divine will“⁸⁷⁰ zugrunde zu liegen scheint. Plutarch selbst konnte auch hier auf Vorläufer zurückblicken.⁸⁷¹ Bei Sueton, später bei Cassius Dio, hat die Szene eine ähnlich dramatisierte Note, zumal betont wird, dass der Traum gleich in zwei aufeinanderfolgenden Nächten mit leichter Variation geträumt wurde, was dessen Bedeutungsgehalt steigerte. Der spätere Augustus wurde dabei als Kind von Iuppiter Optimus Maximus ebenfalls unter einer Gruppe Knaben entdeckt, die um den Altar herum spielten, und mit dem „Zeichen des Staates“ (*signum rei publicae*) bedacht.⁸⁷² Im zweiten Traum saß der Junge gar auf dem Schoß des Iuppiter und sollte auf Geheiß des Gottes unbedingt dort belassen werden, so als ob er von ihm persönlich aufgezogen würde.⁸⁷³

Der Traum, der in beiden Versionen Q. Lutatius Catulus als Empfänger zugeschrieben wird,⁸⁷⁴ wurde von Plutarch wohl auf Cicero übertragen – wie Moles festhält, bestand das Ziel Plutarchs vermutlich darin, einen „idealized Octavian Augustus“ zu präsentieren, der „from a long perspective could indeed be seen as the saviour of Rome and even as Cicero’s spiritual successor.“⁸⁷⁵ Andererseits berichteten beide Versionen zugleich einen Traum Ciceros, der noch dadurch symbolisch angereichert ist, dass der junge Octavian gleich einem *Deus ex machina* an Seilen vom Himmel gelassen und mit einer Peitsche versehen wurde.⁸⁷⁶ Plutarch kombinierte Elemente dieser beiden separaten Traumnarrative, hob die Kernaussage durch eine direkte Äußerung des Gottes hervor und ließ diese Cicero zuteilwerden.⁸⁷⁷ Das, was wir mit Blick auf andere römische Lebensbeschreibungen aus dem Kontext der späten Republik herausgestellt haben, dass Plutarch immer wieder Material adaptierte und auf unterschiedliche Kontexte übertrug und dabei ein deutliches Interesse an römischen Sitten erkennen lässt, lässt sich auch hier feststellen.⁸⁷⁸ Die Kaiserzeit und die vielbeschworene *pax Augusta* war bereits in einem republikanischen Leben als Traum präsent – die Zeitebenen

870 Simonetti 2021a: 337.

871 Siehe Weber 2000: 155–157. Zum Verhältnis des Traums Ciceros zu Vorgängern auch Lambrecht 1984: 106.

872 Vermutlich einer Roma-Statue. Dazu Lambrecht 1984: 105.

873 Siehe Suet. *Aug.* 94,8 sowie Cass. Dio 45,2,3. Allgemein dazu Pelling 2010a: 327 sowie Brenk 1977: 223 mit FN 9. Außerdem Bertrand-Ecanvil 1994: 495–496.

874 Zu ihm Carter 1982: 202 und zum Kontext Kolb 1995: 254–255. Catulus war 78 v. Chr. Konsul und weihte später (noch vor Octavians Geburt) den Neubau des Iuppiter-Tempels auf dem Kapitol; da er um 60 v. Chr. starb, muss der Traum konstruiert gewesen sein. Siehe Weber zur möglichen Entstehung und Botschaft des Narrativs (2000: 156–157).

875 Moles 1988: 195.

876 Suet. *Aug.* 94,9 sowie Cass. Dio 45,2,2 mit den Ausführungen bei Loretto 1956: 66–69 sowie Bertrand-Ecanvil 1994: 495. Zur Symbolik der Peitsche bzw. des *flagellum* siehe Weber 2000: 158.

877 Die Idee des *vindex liberatis* spielte in der augusteischen Selbstrepräsentation eine zentrale Rolle, wobei Cicero selbst das segensreiche Wirken des (jungen) Octavian prophezeit hatte – dazu Kienast 1982: 179 sowie die Ausführungen bei Weber 2000: 158–159.

878 Die Einschätzung, dass „Plutarch’s version of the dream is simpler than the others“ vermag ich nicht zu teilen (Harrison 2013: 103).

griffen dadurch ineinander und die eigene Gegenwart konnte entsprechend stärker in direkter Kontinuität zur Vergangenheit verstanden werden.⁸⁷⁹

3.6 Systematische Betrachtung und Zusammenfassung

„That the hinges of a Life, as it were, are major *events* must not make us lose sight of the fact that its main purpose is not narrative but description and evaluation.“⁸⁸⁰ In dem Zusammenspiel von der narrativen Untermalung wichtiger Ereignisse und der Charakter-Beschreibung beziehungsweise Bewertung, das Russell für das biographische Werk Plutarchs als entscheidend ansieht, hatten auch die Träume ihren Platz. Sie finden sich, wie ausführlich dargelegt, dabei in der Mehrzahl der Biographien eingefügt, nicht zuletzt, weil sie dabei halfen, sowohl historische Ereignisse als auch handelnde Personen einzuordnen und zu bewerten.

Die Viten gaben dabei gewissermaßen das Gegenbild zu den häufig abstrakten und theoretisch gelagerten Schriften der *Moralia* ab, indem sie an konkreten Beispielen aus der Geschichte vorführten, wie Vorzeichen politisch verwendet worden waren – und welche Resultate dies für die Einzelnen, aber auch für die Gemeinschaft insgesamt mit sich brachte. Plutarch prangerte damit nicht nur die Leichtgläubigkeit der breiten Masse an und forderte nachdrücklich zur Auseinandersetzung mit der Philosophie und bildenden Kultur auf, sondern nutzte derartige historische Episoden auch zur Charakterisierung seiner Protagonisten.⁸⁸¹ Neben solchen, die sich selbst leicht von Vorzeichen beeindruckten ließen, finden sich dabei auch solche, die in übersteigertem Geltungsdrang sowie in maßlosem und durch Konkurrenzdenken geprägtem Eifer die Religion manipulierten.⁸⁸²

⁸⁷⁹ Es ist angesichts dessen auch wahrscheinlich, dass Ciceros Traum (oder eine Version davon) in der verlorenen Augustus-Biographie des Plutarch zu finden gewesen wäre. Wie Stadter die spätrepublikanischen Biographien und ihren zentralen Impetus zusammenfasst: „The epoch-making transformation from republic to monarchy became a special focus of the later lives of the series. (...) They reveal major flaws in the protagonists alongside their greater achievements. Even Caesar is driven by unquenchable and ultimately fruitless ambition. Plutarch appears to be responding to his Roman readers' desire to hold in their hands not just treatments of legendary republican heroes, but probing studies that dealt directly with the realities of political life: pride, self-interest, and naked power. Monarchy was necessary in Plutarch's mind to avoid the excesses of competition that had led to the breakdown of the first century, but he only knew too well (...) that monarchy did not guarantee peace and good government. By holding up his biographical mirror to his Roman audience, revealing all strengths and faults of men like Caesar, Cato, Pompey, and Antony, he hoped to make them more aware of their own character and its workings. Certainly he hoped that his work might help avoid the kinds of civil strife that destroyed the republic“ (2014: 24).

⁸⁸⁰ Russell 1973: 115 (Hervorhebung im Original).

⁸⁸¹ Wie Simonetti resümiert: „In Plutarch's writings, the attitude of fighting against wrong, malicious and deceptive forms of divination is a constant endeavor; superstition has to be banned in favor of a respectful, rational, philosophical form of religiosity“ (Simonetti 2021a: 341).

⁸⁸² Vgl. dazu auch Duff 1999: 110.

Dabei lassen sich eng miteinander verbundene Aspekte herausarbeiten (s. dazu die Übersichten im Appendix – die hier genannten Träume sind mit den entsprechenden Nummern aus dem Übersichtsregister Appendix 5.1 versehen).

3.6.1 Epochenspezifische Entwicklung und raumzeitliche sowie kulturell Aspekte

Die diachrone Betrachtung des Traummaterials zeigt durchaus epochenspezifische Ausformungen: In der klassischen Zeit dominieren beispielsweise Orakelträume mit göttlichen Botschaften. Arimnestos Traum vor Plataiai (Nr. 18) exemplifiziert diese Tradition: Zeus Soter korrigiert persönlich die Fehlinterpretation des delphischen Orakels. Die Träume dieser Epoche sind außerdem häufig kollektive Angelegenheiten – ihre Deutung und Konsequenzen betreffen die gesamte Polis, wobei es auch eine Häufung an Träumen gibt, die den Tod des Träumers voraussagen. Mit dem Hellenismus vollzieht sich eine Transformation hinsichtlich der nun etwas größeren Traumsymbolik, was elaboriertere Deutungsprozesse mit einschließt. Alexanders Satyr-Traum vor Tyros (Nr. 42) mit seiner Wortspiel-Deutung (*sa-tyros* = „Tyros ist dein“) repräsentiert diese Art der Traumdeutung. Besonders auffällig ist dabei die Häufung von Träumen, in denen der vergöttlichte Alexander erscheint (Nr. 46, 47, 50, 52), was die Bedeutung seiner Figur als Legitimationsquelle für die nachfolgenden Herrscher unterstreicht (vgl. Appendix 5.3.3). Zugleich werden Träume zu Instrumenten dynastischer Legitimation, wie die Träume im Umfeld der Diadochen zeigen. Die spätrepublikanische Zeit weist bei Plutarch insgesamt eine Zunahme der verstörenden Traumnarrative auf. Die Träume, die er thematisiert, werden dabei stärker als Ausdruck innerer Konflikte verstanden, ohne dass die bewusste politische Instrumentalisierung – wie etwa Sertorius erfundene Hirschkuh-Visionen (Nr. 57) zeigen – aufgegeben würde.

Was die Häufung des Traummaterials in der späten Republik⁸⁸³ und im frühen Hellenismus angeht, d. h. insbesondere in der Zeit der sogenannten „Diadochen“, so hat Weber darauf hingewiesen, dass hier „das biographische Interesse“ und „möglicherweise auch die Verfügbarkeit von Quellen (...) am besten war und somit auch die generelle Überlieferungssituation gespiegelt ist.“⁸⁸⁴ Die chronologische Verteilung (Appendix 5.5.4) bestätigt dies mit 25 Träumen für den Hellenismus und 19 für die späte Republik, während die klassische Zeit 16 Träume aufweist. Die geographische Verteilung (vgl. Appendix 5.5.5) zeigt demgegenüber eine deutliche Konzentration auf den östlichen Mittelmeerraum mit Griechenland (25 Träume), Makedonien (7 Träume) und Kleinasien (8 Träume) gegenüber Rom/Italien (16 Träume). Eine zweite Ebene schließt sich hier Brenk zufolge zusätzlich an, indem nämlich im Kontext der römischen Bio-

⁸⁸³ Siehe dazu Pelling 2010a: 328–329 sowie Lipka 2022: 162.

⁸⁸⁴ Weber 1999a: 29.

graphien seltener als in den griechischen Lebensbeschreibungen Götter oder göttliche Figuren auftreten.⁸⁸⁵

Träume erhielten dabei insofern ihre Relevanz, als sie zwar theoretisch allen zuteilwerden konnten, aber die eigentlich prophetischen, gottgesandten in der griechisch-römischen literarischen Tradition hauptsächlich exzeptionellen und sozial höher gestellten Persönlichkeiten vorbehalten waren. Die geschlechtsspezifische Verteilung ist auffällig: nur ein kleiner Teil der Träume wird weiblichen Träumern zugeschrieben, wobei Frauen primär im ‚familiären‘ Kontext (Olympias Nr. 37, Calpurnia Nr. 70) träumen (vgl. Appendix 5.5.2), während Träume der behandelten Männer Politik und Krieg thematisieren. Die soziale Schichtung (Appendix 5.5.3) zeigt, wie zu erwarten, eine Konzentration auf Eliten: 23 Träume entfallen auf Herrscher und Könige, 18 auf Feldherren und Strategen, während nur 8 einfachen Bürgern zugeordnet werden.

Sowohl in der Art des Umgangs mit Träumen als auch mit Blick auf deren Zahl lassen sich zwischen den griechischen und römischen Biographien insgesamt wenige Unterschiede feststellen. Die griechische ‚Traumkultur‘ zeichnet sich tendenziell durch eine etwas elaboriertere Symbolsprache aus – Metamorphosen und komplexe Göttererscheinungen dominieren. Im römische Material treten symbolische Verschlüsselungen tendenziell zurück zugunsten direkterer Botschaften. Ein signifikanter kultureller Unterschied zeigt sich in der Rolle professioneller Traumdeuter: Von den 13 explizit gedeuteten Träumen in den Viten entfallen die meisten auf griechische Kontexte. Professionelle Seher wie Aristander, Astyphilos oder Theokritos agieren ausschließlich in griechischen Biographien. Dies spiegelt die unterschiedlichen religiösen Traditionen wider: Die griechische Mantik mit ihrer elaborierten Deutungskultur kontrastiert mit der ‚pragmatischeren‘ römischen Divination. Die Anzahl der Traumdeutungen, die sich in der Folge als richtig erweisen, liegt hoch, wobei die Fehlinterpretationen charakteristischerweise politisch motiviert oder durch tyrannische Verblendung bedingt sind (Nr. 33, 39, 53).

Die systematische Analyse der Traumkategorien, die freilich so von Plutarch nicht bezeichnet wurden, sondern rein heuristischen Zwecken dient (s. 5.1), offenbart deutliche Präferenzen Plutarchs: Orakelträume dominieren mit ihrer direkten göttlichen Kommunikation, gefolgt von Todesträumen, die biografische Schlüsselpunkte markieren. Charakterträume, die innere Dispositionen enthüllen, und Symbolträume, die komplexe Deutungsprozesse erfordern, bilden weitere Schwerpunkte. In manchen Parallelbiographien fehlen Traumdarstellungen in einer der beiden dargebotenen Lebensbeschreibungen,⁸⁸⁶ darüber hinaus unterscheiden sich die jeweiligen Traumarten

⁸⁸⁵ Vgl. Brenk 1977: 231. Hier zeigt sich insgesamt, dass die Struktur der Parallelbiographie kein „major constraint“ für Plutarch und seine Darstellungsabsicht darstellte, wie ihn Fournel wahrnimmt (2016: 199) – Vorzeichen gehörten offenkundig nicht zu den Merkmalen, die die Vergleichen von Charakteren bestimmte; vielmehr stellten sie eine Art Leitmotiv dar, das den Gang der Geschichte untermalte.

⁸⁸⁶ Auffällig ist in diesem Fall, dass Träume dann (mit Ausnahme des *Nikias*) bei den jeweiligen behandelten Römern fehlen, namentlich bei *Camillus*, *Aemilius Paullus*, *Fabius Maximus*, *Cato maior*.

oder -motive sowie die geschilderten sozialen Kontexte, in denen diese zur Geltung gebracht werden, merklich.

Parallelen, was die Manipulation und gezielte Instrumentalisierung von Träumen angeht, finden sich bezeichnenderweise in der Parallelbiographie *Sulla–Lysander*, die höchst ambivalente Charaktere präsentieren (Nr. 30, 58). Auf struktureller Ebene der Anlage eines Gesamtwerkes liegt bei *Alexander–Caesar* insofern eine gewissermaßen spiegelverkehrte Parallele vor, als die Träume, die Olympias und Philipp vor der Geburt Alexanders zuteilwerden (Nr. 37 und 38), einen Gegenpart in den Träumen finden, die Calpurnia und Cinna kurz vor oder nach Caesars Ermordung haben (Nr. 70 und 71). In keiner erhaltenen Synkrisis (auch in keinem Proömium) werden Träume explizit als Vergleichsmerkmal angeführt.

3.6.2 Thematische Schwerpunkte, Funktionen und Motive

Die Themen, die mit der Darstellung und Nennung von Träumen assoziiert sind, umfassen insgesamt vor allem den militärischen Bereich und hier insbesondere entscheidende Situationen unmittelbar vor Feldzügen oder Schlachten (Nr. 49, 63, 64, 67). Ein für spätere Epochen (etwa für Plutarchs eigene Zeit) bekanntes Motiv, nämlich siegverkündende Träume, finden sich dabei nicht (mit der Variante Nr. 46); sehr wohl aber solches Material, das Prozesse der Entscheidungsfindung exemplifizierte (Nr. 18, 32), wobei Träume entweder in Bezug zu anderen Vorzeichen gesetzt wurden oder aber bisweilen geradezu ein Traumpanorama aufscheint (Nr. 40–42, 61).

Zwar fungierten Träume als bevorzugtes Medium göttlicher Kommunikation, aber Plutarch vermied allzu vereinfachende Erläuterungsmuster: Die Traumoffenbarungen korrespondieren mit der ethischen Verfasstheit der Empfänger.⁸⁸⁷ Träume sind bei Plutarch häufig Charakterspiegel, die die verborgene Natur der Träumenden offenlegen. Caesars Inzesttraum (Nr. 69) vor der Rubikon-Überschreitung enthüllt beispielsweise nicht nur kommende Ereignisse, sondern manifestiert seine *hybris* und grenzenlose Ambition. Die Reaktionen auf Träume werden dabei oft zu ethischen Prüfsteinen. Agesilaos' Umdeutung des Iphigenie-Opfertraums (Nr. 31) offenbart seine moralische Integrität und philosophische Bildung. Er verweigert die wörtliche Befolgung einer scheinbar göttlichen Forderung nach Menschenopfer und substituiert sie durch ein der Göttin angemessenes Tieropfer. Kontrastiv dazu steht Dionysios' Reaktion auf den Traum des Marysas (Nr. 33), die seine tyrannische Verfasstheit entlarvt.

Plutarchs Traumhermeneutik reflektiert dabei zentrale philosophische Probleme. Ontologisch versteht er Träume als Grenzphänomene zwischen Körper und Seele (s. 2.3 und 2.5). Epistemologisch thematisiert er wiederholt die Unsicherheit der Traumdeu-

⁸⁸⁷ Wie Fournel anmerkt, gleichen sich die unterschiedlichen Traummodi grundsätzlich in der „juxtaposition of allusions to the current situation of the dreamer and to anticipations of his future, through different kinds of signs and symbols. In this way, Plutarch suggests the reality of events and situations which are still virtual in the narrative. It creates a sort of ‘alternate reality’ (...)“ (2016: 213).

tung: Pyrrhos' konträre Interpretationen seines Sparta-Traums (Nr. 53) demonstrieren diese Ambivalenz. Die Beobachtung, dass Träume häufig unsichere Situationen untermalen, trifft vor allem auf diejenigen Traumdarstellungen zu, die von einer dichten Symbolik geprägt waren und die die handelnden Personen zu einer Reaktion herausforderten – Prozesse der Auslegung und Deutung gehören hier ebenso dazu wie in Folge der Träume getroffene Entscheidungen oder Handlungen.

Die Tiersymbolik in den Träumen (vgl. Appendix 5.3.1) offenbart dabei kulturspezifische Bedeutungsmuster: Der Löwe als häufigstes Tiersymbol (5x) markiert durchweg Herrschaft und die Geburt bedeutender Persönlichkeiten, während Schlangen (2x) transformative Übergänge symbolisieren. Besonders aufschlussreich ist die Verwendung von Naturphänomenen (Appendix 5.3.2): Blitz und Feuer dominieren mit je 4 Erscheinungen und markieren göttliche Eingriffe oder Zerstörung, wobei der Blitz in Zeugungskontexten (Alexander, Nr. 37) erscheint. Die Analyse der göttlichen Erscheinungen (Appendix 5.3.3) zeigt dabei eine bemerkenswerte Vielfalt: Iuppiter erscheint 3x vorwiegend in Staatsangelegenheiten, während spezialisierte Gottheiten wie Athena (4x) für Heilung und Kriegsführung stehen.

Träume boten eine geeignete Bühne, um übermenschliche oder nicht-menschliche Akteure sowie Tote auftreten und die Handlung oder Lebenssituation eines Einzelnen kommentieren zu lassen (Nr. 23, 55, 59, außerdem 46, 50, 52). Die Analyse des Motivindex (Appendix 5.3.4) zeigt, dass tote Verwandte und Bekannte mit 9 Erscheinungen die häufigste Kategorie menschlicher Traumerscheinungen bilden, was die Bedeutung der Ahnenthematik (oft verbunden mit Schuld) unterstreicht.

Situationen der Unsicherheit konnten so wirkmächtig demonstriert und narrativ ausgestaltet werden. Für die Rezipienten boten die durch übernatürliche Akteure angereicherten Träume mit ihrer, die Lebenswelt in verzerrter Form präsentierenden Motivsprache ein kontrastierendes Element, das entweder zum Nachdenken über die Bedeutungsebenen einlud oder die Antizipation der bevorstehenden Ereignisse ermöglichte. Dies steigerte zweifelsohne den appellativen Gehalt der Darstellung – zumal dann, wenn durch die Träume Momente der Vulnerabilität der jeweiligen Protagonisten (oder ihrer Angehörigen) dargelegt wurden (Nr. 20, 22, 56).

Dass Träume an wichtigen Wendepunkten eines individuellen Lebens eingefügt waren, steht ganz in der literarischen Tradition und entspricht üblichen Gestaltungskonventionen,⁸⁸⁸ wobei die Verteilung der Träume über Lebensphasen erkennbaren Mustern folgt: Geburtsträume (Löwengeburten) etablieren Prädestination, Träume in

⁸⁸⁸ Die Charakterisierung spielte hier eine wichtige Rolle, so in Nr. 34, 44, 48, 51. Harrisson kommentiert: „It may seem off (...) that Plutarch included so many dreams that do not appear to offer great moral insight (...). However, the inclusion of omen reports like these give Plutarch's biographies greater weight as moral *exempla*, because they emphasize the stature of the man who is to form an example. On the one hand, if these reports are taken literally, then they indicate a man (...) highly favoured by the gods. On the other hand, even if the reader does not believe all these omens actually took place, the stories that grow up around a man's birth are a good indicator of his fame and reputation“ (2013: 101 – 102). Siehe dazu bspw. Nr. 21, 70.

Aufstiegsphasen legitimieren und ermutigen, Krisenträume markieren Wendepunkte, Todesträume beschließen Lebensläufe. Die strukturelle Analyse (vgl. Appendix 5.1) zeigt dabei eine signifikante Häufung von 15 Träumen unmittelbar vor dem Tod. Das Material ließ sich dabei nicht beliebig variieren, zumal es für die Rezipienten, die zu vielen der geschilderten Ereignisse bereits ein Vorwissen hatten, auch plausibel sein musste. Ein bewusster Versuch, Träume zu erfinden oder gänzlich fiktionales Material in sein Narrativ einzubinden, lässt sich jedenfalls nicht zeigen.

Vielmehr verwendet Plutarch Träume dabei als literarische Strukturelemente. Ihre proleptische Funktion ist evident – nahezu alle Todesträume erfüllen sich. Doch ihre narrative Bedeutung erschöpft sich nicht in der Vorausdeutung. Träume markieren Peripetien, wie Themistokles' Schlangen-Adler-Vision (Nr. 20), die seinen Übertritt zu den Persern einleitet. Sie dienen der indirekten Charakterzeichnung und erzeugen Spannung, besonders wenn Warnträume ignoriert werden, wie im Falle von Caesars Missachtung von Calpurnias Visionen (Nr. 70). Im Falle von Persönlichkeiten wie Sulla, der ein persönliches Interesse an Träumen gehabt zu haben scheint, wird die Lebensbeschreibung von Träumen gerahmt: Der ermächtigende Göttinnen-Traum (Nr. 58) zu Beginn seiner Karriere korrespondiert mit der Vision seines verstorbenen Sohnes, der ihn am Lebensende zu sich ruft (Nr. 60).

3.6.3 Deutungen und ethisch-philosophische Aspekte

Dass sich Plutarch an dem ihm vorliegenden Quellenmaterial orientiert hat, hat die Analyse insgesamt gezeigt. Zwar können für viele Traumberichte die jeweiligen Vorlagen nicht oder nur ansatzweise nachvollzogen werden, umso aufschlussreicher sind aber jene Fälle, in denen wir entweder die Quelle oder eine Parallelüberlieferung haben – hier bestätigt sich das, was die jüngere Forschung allgemein für Plutarchs Arbeitsweise herausgestellt hat, dass Plutarch sein Material nämlich in einer Weise adaptiert hat, die dem Zweck seiner eigenen Darstellungsabsicht angepasst ist.⁸⁸⁹ Bisweilen vergleicht er verschiedene Versionen – bei Pompeius' Theater-Traum präsentiert er multiple Überlieferungen (Nr. 67). Träume werden dabei konsequent kontextualisiert und ihre historische Situierung explizit gemacht.

Das Interesse an den handelnden Personen überwiegt dabei sogleich das mantische – nicht ob ein Traum sich erfüllt, sondern was er über den Träumenden aussagt, steht im Zentrum.⁸⁹⁰ Aufschlussreich ist in diesem Zusammenhang das Phänomen der Selbstdeutung: Themistokles, Agesilaos, Eumenes und Dionysios deuten ihre Träume eigenständig (Nr. 22, 31, 46, 33), wobei die ersten drei erfolgreich sind, während Dionysios' Interpretation fehlschlägt. Die Fähigkeit zur korrekten Selbstdeutung wird da-

⁸⁸⁹ Häufig verbinden sich dabei unterschiedliche Traumnarrative zu einem wie in dem zuletzt genannten bei Nr. 77. Siehe auch Nr. 67.

⁸⁹⁰ Vgl. Brenk 1977: 186.

mit zum Indikator für philosophische Bildung und moralische Integrität – ein Werturteil, das die Bedeutung der *paideia* für ethisches Handeln unterstreicht.

Die Möglichkeit, göttliche Botschaften misszuverstehen (Nr. 31, 53), schwang dabei immer mit und konnte auf Seiten des Rezipienten zur Verunsicherung beitragen: Auf Ebene der Rezeption äußerte sich diese eher in der Ambivalenz, die Vorzeichen und insbesondere Träumen zu eigen war – wann handelte es sich tatsächlich um eine göttliche Botschaft und wann war ein vermeintliches Traumgesicht aus der Lebenssituation und -weise eines Einzelnen erklärbar, ohne dass man göttliche Kräfte am Werk sehen musste? Signifikanterweise konnte Plutarch seine Rezipienten auf unterschiedliche Überlieferungsstränge hinweisen, die seine jeweiligen Quellen in ein spezifisches Licht rückten, aber mit Blick auf das historische Wissen zu einem bestimmten Ereigniszusammenhang freilich eine Unsicherheit eigener Art bedeuteten. Auf Handlungsebene spiegelte sich diese epistemische Ambiguität häufig dadurch, dass Träume und Wunderzeichen häufig dann zur Geltung gebracht werden, wenn die Charaktere innerlich hin- und hergerissen sind (Krisen und Konflikte, oft verbunden mit der Machthöhe der Protagonisten, machen einen Schwerpunkt aus, s. 5.5.1).⁸⁹¹

Plutarch war auch aus philosophischer Sicht an diesem Material interessiert, weil es ihm die Gelegenheit bot, sein Narrativ mit einer weiteren Ebene zu versehen, die Anlass zur Reflexion darüber bot, ob göttliche Kräfte in das Ereignisgeschehen involviert waren und wie viele Handlungsspielräume dem Einzelnen in bestimmten Situationen seines Lebens gegeben waren. Dies eröffnete textimmanent zugleich eine weitere kommunikative Ebene, die den Einzelnen nicht nur als jemanden präsentierte, der mit seinem jeweiligen sozialen Umfeld interagierte, sondern der bisweilen auch mit der jenseitigen beziehungsweise der irdischen Welt enthoben, göttlichen Ebene kommunizierte.

Träume spielten in diesem Zusammenhang eine Rolle (Nr. 29, 47, 57, 58), gerade weil sie sich nicht überprüfen ließen. Die auktoriale Erzählsituation Plutarchs gab in solchen Fällen den Ausschlag, wie der Bezug auf Träume und andere angebliche Zeichen in einem bestimmten Kontext zu verstehen war. In anderen Fällen zeigte er sich deutlich zurückhaltender, vor allem dann, wenn zumindest nach Aussage der Quellen kein Wille zur Manipulation erkennbar war und wenn der Charakter der geschilderten Persönlichkeiten über ein hohes Maß an philosophischer Bildung verfügte.⁸⁹²

Vor diesem Hintergrund erklärt sich auch, warum Plutarch in seinem biographischen Werk immer wieder die verschiedenen Positionierungen zum Themenfeld der Divination auslotete. Es ging dabei nicht nur um narrative Aspekte, die bestimmte Motivationen der handelnden Personen erklären sollten, sondern um grundsätzliche Bewertungen der soziokulturellen Dynamik von divinatorischen Praktiken und wie beziehungsweise ob sie von Protagonisten instrumentalisiert wurden oder nicht. Das

⁸⁹¹ Siehe Brenk 1977: 186–187.

⁸⁹² Wichtig ist in diesem Zusammenhang sicher das Paar *Dion–Brutus*, wobei die jeweiligen Erscheinungen nicht explizit in Träumen passieren (Nr. 34, 72).

diskursive Feld der Divination war in diesem Sinne ein umkämpftes, als es nicht nur um den semantischen Gehalt und die Bedeutungsebenen der Zeichen ging, sondern auch um die Autorität, die man selbst (oder die eine Gruppe) innerhalb dieses Feldes beanspruchen konnte, um insgesamt die Deutungshoheit über den Gegenstand zu erhalten oder zu bewahren.

Der vernunftgemäße Umgang mit Vorzeichen – und zwar sowohl mit solchen, die tatsächlich den Status gottgesandter Zeichen beanspruchen konnten, als auch mit solchen, die von Menschen gemacht worden waren – war ein Leitmotiv seines gesamten Werkes und betraf die für ihn so wichtige Ethik des Vorzeichenwesens. In diesem Zusammenhang erstaunt es deswegen auch nicht, dass Plutarch wiederholt problematisierte, dass einzelne Machthaber die Divination im Sinne der Beeinflussung des Mehrheitswillens ausnutzten und sie dadurch für politische Ambitionen instrumentalisierten. Von den im Appendix gelisteten 77 Träumen waren mindestens 4 eindeutig fingiert (Nr. 28, 30, 47, 57).

Die Götter hatte man in jedem Fall ernst zu nehmen – der Grad an Erfolg oder Misserfolg, den man haben konnte, hing in entscheidender Weise davon ab, ob man auf ihre vermeintlichen Botschaften hörte oder nicht. Wie Stadter es ausdrückt: „When writing the *Lives* of great men, Plutarch focuses on how the human actors react to the divine pronouncements. This can take many forms, (...). Divine wisdom and providential guidance contrast with political ambitions and military force.“⁸⁹³

Wie Pelling kommentiert, konnten aus antiker Perspektive nur die Götter wissen, wie sich die Zukunft entwickelte, „but in retrospect, a reader can have it too, while also understanding the bemusement of the historical actors as they struggled to make sense of the matters at the time.“ Die Träume „give readers a sense both of where events are heading and of the uncertainties in the minds of the actors who take the decisions that bring those consequences about. No wonder that they [the dreams] were found so useful, as this dual insight was often exactly what was needed to convey causal explanation within a narrative framework.“⁸⁹⁴

Dies bedeutet also nicht, dass die Traumschilderungen ohne Sinn (und quasi beliebig) eingefügt worden wären, sondern im Gegenteil, dass sich deren tiefere Sinnhaftigkeit überhaupt erst im rezeptiven Nachvollzug erschließt. Die Beobachtung weist vielmehr darauf hin, dass im Grunde genommen das „open system“, das Desideri allgemein als ein Charakteristikum des biographischen Werkes Plutarchs sieht,⁸⁹⁵ auch mit Blick auf die Anlage der einzelnen Traum-Narrative übertragen werden kann. Die große Homogenität, die das Traummaterial insgesamt aufzeigt, ist als Ausweis von Plutarchs Gestaltung zu sehen, die Träume sowohl als narrative Illustration als auch als Medium der Erkenntnis wahrnahm. Durch sie ließ sich nicht zuletzt ein relationaler,

⁸⁹³ Stadter 2015: 83.

⁸⁹⁴ Pelling 2010a: 317 und 322 (Hervorhebung im Original).

⁸⁹⁵ Desideri zielt dabei auf die Anlage der Schriften an und für sich ab, die eben keiner vorher festgelegten Struktur folgten, sondern sich erst nach und nach (und über einen längeren Zeitraum hinweg) entwickelten (2017: 312–313).

imaginativer Dialog über die Zeiten hinweg etablieren, der den Gang der Geschichte und das Schicksal der einzelnen Persönlichkeiten mit einem Moment der Transzendenz versah und der die Rezipienten zugleich zur Reflexion anhielt.

4 Schlussbetrachtung

Die vorliegende Studie nahm ihren Ausgangspunkt in der Feststellung, dass Plutarchs Umgang mit Träumen in der Forschung zwar vielfältig diskutiert, aber selten in seiner ganzen Komplexität erfasst wurde. Die Debatten kreisten lange um die Frage, ob Plutarch an die mantische Kraft von Träumen „glaubte“ und ob er ihnen in einer vermeintlichen Hierarchie der Divinationsformen den Vorzug gab (s. 1.1 und 1.3.2.1).¹ Ein solcher Ansatz – so hat die vorliegende Analyse gezeigt – greift jedoch zu kurz. Anstatt Plutarchs Position auf einer Skala zwischen Glauben und Skepsis zu verorten, wurde hier für ein integratives Modell plädiert, das seine Auseinandersetzung mit dem Traum als Ausdruck einer genuinen philosophischen Hermeneutik und einer spezifischen ‚Ethik des Traums‘ begreift.

Träume waren für Plutarch nicht nur Gegenstand philosophischer Spekulation oder narratives Instrument, sondern ein Medium der Charakterbildung mit diagnostischer und pädagogischer Funktion: Sie offenbarten die seelische Verfasstheit eines Menschen und ihr vernunftgeleiteter Umgang wurde zum Aspekt ethischer Lebensführung, wodurch sich Plutarchs Ansatz grundlegend von der professionellen Traumdeutung seiner Zeit unterschied. Träume stehen bei Plutarch dabei grundsätzlich in einem komplexen Spannungsfeld zwischen historischer Überlieferung und literarischer Gestaltung. Sie eigneten sich als literarisch verarbeitetes Thema, nicht nur weil die reine Traumerfahrung nachvollziehbar war, sondern auch weil – in Plutarchs Überzeugung – diese Erfahrung sowohl die irrationalen Leidenschaften, Ängste und Sorgen eines Menschen beinhalten konnte, und zugleich im Versuch der Interpretation und wissensgeleiteten Ausdeutung von Traummaterial der rationalen, reflexiven Ebene gleichsam Raum gegeben werden konnte.

Wie Roskam bemerkt: „(...) the general view of humanity that informs the *Parallel Lives* rests on the same philosophical foundations as the ethical thinking in the *Moralia*. In both cases, the theoretical basis is a dichotomy in the soul between reason and the passions (...)“.² Plutarch thematisierte Träume dementsprechend in größeren Kontexten, die entweder grundsätzliche Fragen der Divination und ihrer Möglichkeiten berührten oder aber Themen ansprachen, die die psychobiologischen Seiten der menschlichen Existenz – wie etwa Schlaf, körperliche Erfahrungen oder Krankheiten – betrafen. Dazu wählte Plutarch einen Zugriff, der sowohl die zirkulierenden Theorien über Herkunft und Aussagepotential der Träume im Blick behielt als auch geschichtliche Beispiele für Platz und Bedeutung der Träume im antiken Leben beleuchtete.

¹ Dazu Brenk 1975: 347. Vgl. Brenk 1977: 214 und 232–233.

² Roskam 2021: 100.

4.1 Die ‚Ethik des Traums‘ als philosophisch-historisches Konzept

Einen Ausgangspunkt der hier vorgenommenen Untersuchung bildete die Frage, welches kulturelle Wissen sich mit dem Thema des Träumens verband und wie es von Plutarch in seinen Schriften aufgegriffen wurde. Wie die Analyse der *Moralia* gezeigt hat, verhandelte Plutarch hierfür die gesamte Bandbreite des antiken Traumwissens. In den häufig in Dialogform abgefassten Texten ließ Plutarch verschiedenste Gesprächsteilnehmer zu Phänomenen des Schlafs, des Traums (und seinen Ursachen) und der Traumdeutung Stellung beziehen. Die philosophischen Schriften präsentieren dabei (mit nur wenigen diskutierten Ausnahmen) ein kohärentes Bild, wobei die Illustration der somatischen wie auch seelischen Seiten des Traumgeschehens Fragen der Ethik und der Lebensgestaltung mit religiöser Reflexion verband.

Die Bandbreite an Positionierungen, die sich diesbezüglich in Plutarchs Zeit (sowie in der Geschichte der Philosophie) finden ließ, gab Anlass zur beständigen Auseinandersetzung mit dem Phänomen – und enthielt zugleich ein hohes Maß an Sensibilität für die geistigen sowie körperlichen Prozesse, die den Einzelnen in Bezug auf die Lebenswelt, die Mitmenschen und die Götter beständig begleiteten.

Im Zentrum von Plutarchs Denken stand dabei der Traum als ‚liminales‘ Phänomen, das die Grenzen zwischen Körper und Seele, rationaler Erkenntnis und irrationalen Impuls, menschlicher Erfahrung und göttlicher Sphäre durchlässig machte. Gleichzeitig galt es, diese vielfältigen Ebenen intellektuell zu erfassen und eine Systematik zu entwerfen, die es ermöglichte, über den Gegenstand ‚Traum‘ zu philosophieren und ihn mit Plutarchs Auffassungen der Seele und der Geschichte zu verknüpfen. Plutarchs kulturelle Vorprägung gab dabei für das Verständnis einzelner Phänomene und Ereignisse der Lebenswelt ein Muster vor, auf das sich Bezug nehmen ließ und das er – auch im Sinne der eigenen ethischen Darstellungsabsicht – variieren konnte.

Besondere Bedeutung für Plutarch hatte erstens Platon, der sich wiederholt zur göttlichen Herkunft von Träumen äußerte und sie im Zusammenhang mit der moralischen Tugendhaftigkeit oder aber Korruptiertheit der Träumenden diskutierte, wobei auch die Vorstellung anklang, dass das Traumgeschehen Rückschlüsse auf die Seele (etwa auf Wünsche) von Personen zuließ. Zweitens war für Plutarch darüber hinaus Platons Schüler Aristoteles wichtig, der die Träume nicht nur im Dämonischen (und Irrationalen) verortete, sondern in einem Teil seiner Schriften konsequent einen naturphilosophischen Ansatz verfolgte, der körperliche Prozesse und deren Auswirkung auf die Träume mitdachte, der darüber hinaus nach physiologischen Ursachen (und Funktionen) des Schlafes sowie des darin erfahrenen Traumgeschehens fragte.

Träume konnten gerade mit Blick auf den Charakter und die Charakterbildung aufschlussreich darüber sein, ob es jemandem gelang, die irrationale Substanz seines Wesens in Zaum zu halten oder vielmehr dem ‚Aberglauben‘ zu verfallen und sich der Unvernunft preiszugeben. Der Traum wurde so – neben seiner soziokulturellen Bedeutung – für Plutarch so zu einem Bereich, der mit der praktischen Ethik verwandt war. Wie die Analyse der Traumnarrative in den Viten gezeigt hat, lässt sich das durch

die Philosophie vorgeprägte Erkenntnisinteresse Plutarchs auch in den Lebensbeschreibungen der griechischen und römischen Staatsmänner der Vergangenheit finden, wobei die theoretisch gelagerte Diskussion der philosophischen Schriften dann an konkreten Beispielen exemplifiziert wurde. Dabei ging es Plutarch hauptsächlich um die Ethik des Vorzeichenwesens in der Geschichte, wobei die bewusste Manipulation beziehungsweise Instrumentalisierung von vermeintlichen göttlichen Zeichen ein Hauptthema darstellte.

Die zweite wesentliche Frage war vor diesem Hintergrund, wie Plutarch das Thema des Traums konkret in sein historisch ausgerichtetes Schrifttum integrierte. Gerade in der frühen Kaiserzeit lässt sich eine Zunahme des Interesses am Phänomen Traum konstatieren. In Plutarchs biographischem Werk fand die tagesaktuelle Thematik einen Widerhall in allen Zeiten der Vergangenheit – bis hin zu den mythischen Gründergestalten Roms und Athens. Die Träume boten hier eine Reflexionsebene der Auseinandersetzung mit den Charakteren großer Persönlichkeiten der Geschichte und all jenen Ereignissen, die zusammengenommen die eigene Gegenwart bedingt hatten und sie nach wie vor prägten. In Auseinandersetzung mit dieser Vergangenheit und den in ihr lebenden Akteuren ließ sich zugleich ein Orientierungswissen generieren, das als ethische Richtschnur für das eigene Leben fungieren sollte. Träume hatten in diesem Kontext ihren Platz, weil sich aus dem Umgang mit ihnen viel über den eigenen Charakter und die jeweilige Lebenssituation lernen ließ. Zugleich galt es, kritisch zu prüfen, wie der Wahrheitsgehalt angeblicher Traumgesichte, die einem selbst und anderen mitgeteilt wurden, einzuschätzen war.

Träume markierten dabei nicht nur wichtige Ereignisse im Leben der jeweiligen Protagonisten; sie wurden zur Projektionsfläche, die es ermöglichte, den Rezipienten die Vulnerabilität historischer Persönlichkeiten vor Augen zu führen und zugleich (zum Teil bewusst offen gelassene) Fragen nach der Kontingenz oder aber nach der göttlichen Lenkung historischer Entwicklungen aufzuwerfen. Wie die systematische Analyse gezeigt hat, fungierten Träume, ihre Deutung und die daraus gezogenen Konsequenzen als Charakterspiegel (s. 3.6). Die emotionenbehaftete Auseinandersetzung mit Träumen war dabei nicht die Art der Auseinandersetzung, die Plutarch befürwortete. Vielmehr ließen sich daran irrationale Mechanismen exemplifizieren, die den Rezipienten die unmittelbaren Konsequenzen vor Augen führen sollten, die ein allzu angstvoller oder unreflektierter Umgang mit Träumen haben konnte. Entsprechend ließ Plutarch selbst auch kaum eine eigene Unsicherheit erkennen, wie ein Traum zu verstehen (oder innerhalb des Geschehens zu platzieren) war.

Träume waren dabei einerseits essentiell zur Charakterisierung einiger der von Plutarch behandelten Persönlichkeiten; andererseits stellten sie über ihre sozio-kulturelle Rahmung sowie das in ihnen aufgerufene symbolische und thematische Spektrum narrative Episoden dar, anhand derer sich diskutieren ließ, wie (vergangene) Gesellschaften mit vermeintlichen Vorzeichen umgegangen waren und inwiefern sich die Divination im Sinne der Macht verwenden ließ. Gleichzeitig stellten Träume für Plutarch ein Medium dar, anhand dessen sich beispielhaft diskutieren ließ, wie sich Handlungen und Gedanken auf die eigene ‚Seele‘ auswirkten.

Für die in dieser Studie entwickelte ‚Ethik des Traums‘ sind insbesondere die vielfältigen relationalen Bezüge entscheidend, die das Thema für Plutarch mit sich brachte – zwischen dem Einzelnen und seiner Lebenswelt, zwischen den Ansichten der Philosophenschulen, zwischen Mensch und Gott und schließlich auch zwischen den Rezipienten der Texte und den geschilderten Charakteren. Das Träumen war für Plutarch kein Phänomen, das sich monokausal erklären ließ; es bedurfte der historischen Analyse ebenso wie der philosophischen Reflexion. Auf diese Weise konnten Träume zu einem Medium werden, anhand dessen sich aufzeigen ließ, wie man sein Leben nach Maßstäben des Verstandes und der Vernunft zu gestalten hatte.

Da die Träume in einem ‚liminalen‘ Bereich der Erfahrung angesiedelt waren und verschiedene Ebenen der Existenz betrafen, wurden sie zu einem Ausgangspunkt weitreichender philosophischer Reflektionen, die explizit auch Fragen der Beziehung des Einzelnen zu den Göttern beinhalteten. Diese ‚Ethik des Traums‘ umfasste somit nicht nur den angemessenen Umgang mit Traumphänomenen, sondern auch ihre Integration in ein philosophisch reflektiertes Leben, das Vernunft und Transzendenz, Selbsterkenntnis und Gotteserfahrung miteinander verband. Jenseits einer funktionalistischen Instrumentalisierung von Trauminhalten und -deutungen eröffnete Plutarchs Herangehensweise einen imaginativen Raum, innerhalb dessen die Grenzen dessen erforscht und erweitert wurden, was über Träume gesagt (und gewusst) werden konnte.

Ein zentrales Ergebnis der Untersuchung ist, dass Plutarch Träume als offene Deutungsräume inszenierte, die den Rezipienten aktiv in den Verstehensprozess einbezogen. Anders als die professionelle Traumdeutung mit ihrer festen Semantik – wie sie später bei Artemidor begegnet – überließ Plutarch die Deutung häufig dem Leser. Diese interpretatorische Offenheit war programmatisch: Wie Pelling prägnant formuliert: „Dreams make you think; that was why they were biographically useful“³ – und wie Simonetti ergänzt: „The ‘unpredictable’ and ‘fantastic’ are essential to our knowledge, so much so that real philosophy starts where the cause eludes our intelligent thinking.“⁴ Plutarchs narrative Strategie wird besonders deutlich, wenn er unterschiedliche Interpretationsansätze innerhalb der Handlung gegenüberstellt und so, wie Fournel argumentiert,⁵ die Komplexität eines Traums betont, die vom Leser eine Entschlüsselung auf mehreren Ebenen verlangt. Im Akt der Rezeption wird der Leser somit – zumindest in einigen Fällen – selbst zum Deuter.

Diese interpretatorische Offenheit entbindet die Träume jedoch nicht von ihrer historischen und narrativen Funktion. Sie stellen keine beliebigen Einschübe dar, sondern sind tief in die Ereignisstruktur und die Charakterlogik der Viten eingebettet. Sie stehen in einem komplexen sozialen Verweisungssystem der Zeichen, indem andere Divinationspraktiken ihre Aussage bestätigen oder infrage stellen konnten. Sie sind

³ Pelling 2010a: 317 und 322 (Hervorhebung im Original).

⁴ Simonetti 2017: 124.

⁵ Vgl. Fournel 2016: 211.

außerdem Ausdruck von Deutungskonflikten, in denen es nicht nur um den Sinn der Zeichen, sondern auch um die Autorität derer ging, die sie interpretierten. Und sie sind, wie Stadter es für die Orakel formulierte, selbst „handelnde Akteure“ in der Geschichte, die eine Verbindung zwischen menschlichem Handeln, historischen Fragen und göttlicher Kommunikation herstellen.⁶ Wie die Analyse gezeigt hat, gaben die Traumdarstellungen Plutarch die Möglichkeit, dieses Spannungsverhältnis zwischen menschlicher Handlungs- und Entscheidungsfreiheit (wozu die Manipulierbarkeit von angeblichen göttlichen Zeichen gehört), zwischen sozialen und historischen Rahmenbedingungen sowie göttlicher Weisung zu thematisieren. Über ihre Funktion als Medium der Charakterisierung hinaus wurden Träume somit Gegenstand einer philosophischen Geschichtsschreibung.

Viele Episoden und Darstellungen mit Traumbezug wurden offen genug gehalten, damit sie Anlass zu Fragen und eigenen Reflexionen gaben. Die von Harris geäußerte Kritik an der Unzuverlässigkeit der antiken Traumnarrative – wie etwa die bei Plutarch⁷ – läuft daher im Falle Plutarchs auch insofern ins Leere, als es gerade im Falle der Biographien (aber auch der *Moralia*) nicht um einen absoluten ‚Wahrheitsanspruch‘ ging, sondern um hermeneutische Fragen. Allgemein wird bei Plutarch „die Suche nach dem Göttlichen“, wie Frazier formuliert hat, „zum Gegenstand einer Art Hermeneutik“, „welche die philosophische Überlegung mit der religiösen Praxis und der alltäglichen Erfahrung eng verbindet.“⁸ Plutarch betrachtete Träume demnach als ein Thema der philosophischen Sinnsuche, an der die Rezipienten teilhaben konnten.

4.2 Fazit und Ausblick

Letztlich erweisen sich die Träume in Plutarchs Werk als symbolisch verdichtete Instanzen, in denen sich historische Erfahrung und philosophisches Erkenntnisinteresse berühren. Sie sind, wie Veyne es ausdrückt, Teil einer „orchestration littéraire“,⁹ die die historischen Ereignisfolgen mit einer zusätzlichen Dimension ausstattet, die es erlaubt, religiöse und philosophische Fragen in die narrative Darstellung zu integrieren. In diesem Zugriff werden Träume zu einem integralen Bestandteil dessen, was Pelling ein „biostructuring“¹⁰ der Geschichte nennt: Sie geben der Geschichte nicht nur ein menschliches Antlitz, sondern verleihen der Lebenswirklichkeit ein Moment der Transzendenz.

Die vorliegende Studie hat gezeigt, wie Plutarch diese Möglichkeiten nutzte, um das Spannungsverhältnis zwischen menschlicher Freiheit, sozialen Rahmenbedingungen

⁶ Siehe Stadter 2015: 83.

⁷ Siehe Harris 2009: 106–107. Ihm ist allerdings darin recht zu geben, dass die Traumnarrative uns viel über die jeweiligen Autoren und ihre impliziten Leser verraten.

⁸ Frazier 2005: 136.

⁹ Veyne 2005: 424.

¹⁰ Siehe Pelling 1997a.

und göttlicher Weisung zu thematisieren. Träume zeigten in den Biographien Plutarchs die Handlungsspielräume der einzelnen Protagonisten auf und legten jene sozialen Mechanismen offen, nach denen sich aus der Sicht Plutarchs Aushandlungsprozesse der Bedeutungszuweisung und des Verstehens abspielten. Zugleich banden sie die Biographien an den im philosophischen Schrifttum geführten Diskurs um die Möglichkeit und die Grenzen des Wissens zurück. Sie können dementsprechend als reflexive Momente verstanden werden, die sowohl für die handelnden Personen, aber auch im übertragenen Sinn für den Autor und seine Leser Instanzen darstellten, nach denen sowohl Lebenssituationen als auch die in ihnen agierenden Charaktere mit Hilfe ethischer Kategorien bewertet werden konnten.

Mit Blick auf diese Ergebnisse lassen sich weiterführende Forschungsperspektiven formulieren:

Erstens könnte ein systematischer Vergleich von Plutarchs Traumdarstellungen mit denen anderer Autoren der frühen und hohen Kaiserzeit wie Pausanias, Plinius dem Jüngeren oder Sueton Plutarchs spezifisches Profil weiter schärfen und die Besonderheiten seines philosophisch-ethischen Zugangs verdeutlichen.¹¹ Gerade aus wissenschaftlicher Perspektive ließen sich dabei manche der in der vorliegenden Arbeit thematisierten Überlieferungsstränge weiter verfolgen und sowohl nach Gemeinsamkeiten als auch Unterschieden hinsichtlich ihrer Behandlung durch unterschiedliche Autoren untersuchen.

Eine vertiefte Analyse der (trans-)kulturellen Bezüge auf Träume im Römischen Imperium könnte zweitens fragen, wie Plutarch und andere Autoren der Zeit griechische, römische und gegebenenfalls ‚orientalische‘ Traumkonzepte rezipiert, kontrastiert oder miteinander verbunden haben. Da sich die angesprochenen Kulturkreise intensiv mit verschiedenen Formen der Divination beschäftigten und sich ein entsprechendes Spezialistentum ausgebildet hatte, könnte man die oben angesprochene wissenschaftsgeschichtliche Dimension des Themas dabei um eine weitere Ebene ergänzen.

Eine dritte und letzte hier noch anzusprechende Forschungsperspektive stellt die Rolle von Traumdeutern in Literatur und Kultur der frühen Kaiserzeit dar. Die Rolle von Traumdeutern und anderen religiösen Spezialisten blieb in Plutarchs Werk bewusst ambivalent. Die situative Abgrenzung von der professionellen Traumdeutung – sei es durch philosophische Reflexion und Distanzierung, durch die eigene Auslegung von Träumen oder auch durch das bewusste Ignorieren von Träumen – wäre dabei dezidiert als soziale Strategie in den Blick zu nehmen. Eine Untersuchung, die seine Darstellung mit anderen Quellen kontrastiert, könnte die soziale Verfasstheit und die Deutungs Konflikte um divinatorisches Wissen sowie die Strategien der Herstellung von Autorität in der Wissenskultur der Kaiserzeit noch klarer beleuchten.

11 Zu Letzterem hat Weber (2000) einschlägige Vorarbeiten geleistet. Ein Autor, der Gegenstand zahlreicher Studien war, die in diesem Zusammenhang einzubeziehen sind, ist Aelius Aristides. Siehe Petsalis-Diomidis 2010; Israelowich 2012; Bittrich 2017.

Plutarch stand der professionellen Traumdeutung distanziert gegenüber; sein Interesse galt der philosophischen Sinnsuche, an der seine Rezipienten teilhaben sollten. Wie er das eingangs dieser Studie referierte Traumbeispiel aus Artemidors Traumbuch ausgelegt hätte, in dem einem Mann namens Plutarch der Tod durch den Götterboten Hermes angekündigt wird, können wir nur erahnen. Dass es jedenfalls keine Schreckensvision war, die das Ende ankündigte, sondern Hermes der Seele gewissermaßen den Weg bereitete,¹² dürfte Plutarch jedenfalls als versöhnlichen Abschluss eines in hohem Maße dem Göttlichen sowie allen geistigen Dingen zugewandten Lebens verstanden haben.

¹² Siehe 1.1 mit Artem. 4,72,2: Die Ansicht, dass gerade angesichts des eigenen bevorstehenden Endes die Fähigkeit eines Menschen, göttliche Botschaften wahrzunehmen, gesteigert und am unverfälschtesten war, hatte Plutarch selbst im Kontext seines philosophischen Schrifttums vertreten – und auch die Biographien boten eine Vielzahl an historischen Beispielen, mit denen sich diese Auffassung bekräftigen ließ.

5 Appendices

5.1 Übersichtsregister der Träume bei Plutarch

5.1.1 *Moralia*

Nr.	Werk/Stelle	Träumer	Kategorie	Kernmotiv	Seite
1	symp. 635E	Plutarch	Persönlicher Traum	Eier/Ernährung	78-79
2	De sera 555A-C	Apollodoros	Angsttraum	Skythen/Kochen	88-89
3	De sera 555A-C	Hipparchos	Angsttraum	Venus wirft Blut	88-89
4	De sera 555B	Ptolemaios Keraunos' Freunde	Angsttraum	Gericht mit Wölfen	88-89
5	De sera 555B-C	Pausanias	Gewissenstraum	Kleonike-Phantom	88-89
6	De gen. Soc. 586E-587C	Hypatodoros	Symboltraum	Brennendes Haus	97-99
7	De def. or. 412A	Mardonios' Sklave	Orakeltraum	Steinwurf	132
8	De def. or. 434D-F	Freigelassener	Orakeltraum	Schwarzer Stier	133
9	De Her. mal. 865F	Leonidas	Symboltraum	Theben steigt auf	218
10	Am. narr. 774C-D	Pelopidas	Orakeltraum	Skedasos/weißes Fohlen	218
11	Is. 361F	Ptolemaios	Kulttraum	Pluton/Sarapis	250
12	De soll. an. 973C	Ptolemaios IV.	Angsttraum	Elefanten	251
13	Reg. et imp. apophth. 183A	Antigonos	Symboltraum	Gold	257
14	qu. R. 264E	Römischer Legionär	Orakeltraum	Über Dach einsteigen	271
15	Parall. min. 310D	G. Marius	Orakeltraum	Opfer der Tochter	283

5.1.2 *Vitae*

Nr.	Werk/Stelle	Träumer	Kategorie	Kernmotiv	Seite
16	Thes. 6,7	Theseus	Charaktertraum	Herakles-Nacheifer	166, 177
17	Rom. 2,4–5	Tarchetius	Orakeltraum	Vesta verbietet	167

Anmerkung: Traum-Analogien wie sie in *Marc. Marc.* 28,3 sowie *Luc.* 18,3 zu finden sind, sind hier nicht eigens gelistet, ebenso nicht Episoden der Schlaflosigkeit wie in *Them.* 6,6 oder *Brut.* 13,1. Dafür sind die beiden Visionen, die Dion (*Dion* 55, 1–2) und Brutus (*Brut.* 36,4) zuteil werden, aufgrund ihrer Struktur-ähnlichkeit zu den Traumpassagen mit in die Liste aufgenommen – ebenso wie der Ausruf des Artaxerxes während des Schlafs (*Them.* 28,4) und die Stimme, die Gaius Marius hört (*G. Mar.* 45,3).

Fortsetzung

Nr.	Werk/Stelle	Träumer	Kategorie	Kernmotiv	Seite
18	Arist. 11,5–6	Arimnestos	Orakeltraum	Zeus Soter	172
19	Arist. 19 / s. De def. or. 412A	Lyder (für Mar-donios)	Todestraum	Steinwurf-Tod	132, 176
20	Them. 26,2–3	Themistokles	Verwandlungstraum	Schlange-Adler	180
21	Them. 28,4	Artaxerxes	Freudensäußerung im Schlaf	Themistokles in Hand des Königs	182
22	Them. 30,1	Themistokles	Warntraum	Götttermutter/Löwe	182
23	Kim. 6,5 / s. de sera 555B–C	Pausanias	Gewissenstraum	Kleonike-Vers	185
24	Kim. 18,2–4	Kimon	Todestraum	Bellender Hund	188
25	Per. 3,2	Perikles' Mutter	Geburtstraum	Löwe	190
26	Per. 13,8	Perikles	Heiltraum	Athena Hygieia	193
27	Alk. 39,1–2	Alkibiades	Todestraum	Timandra/Schminke	198
28	Dem. 22,1	Demosthenes	Fiktiver Traum	Großes Glück	202
29	Dem. 29,2	Demosthenes	Angsttraum	Schauspiel-Niederlage	203
30	Lys. 20,4–6	Lysander	Fiktiver Traum	Ammon-Opfer	206
31	Ages. 6,4–5	Agesilaos	Orakeltraum	Iphigenie-Opfer	210
32	Pel. 21,4 / vgl. Am. narr. 774C-D	Pelopidas	Orakeltraum	Leuktriden-Opfer	214- 16
33	Dion 9,4–5	Marysas	Todestraum	Tötet Dionysios	220
34	Dion 55,1–2	Dion	Vision/Erscheinung	Erinye fegt	223- 24
35	Tim. 8,1	Priesterinnen der Kore	Orakeltraum	Göttinnen reisen	226
36	Kleom. 7,2–3	Ephor	Orakeltraum	Ein Stuhl bleibt	266
37	Alex. 2,2–3	Olympias	Zeugungstraum	Blitz/Feuer	234
38	Alex. 2,2–3	Philipp II.	Zeugungstraum	Löwen-Siegel	234
39	Alex. 18,4	Dareios III.	Symboltraum	Alexander dient	238- 39
40	Alex. 24,3	Alexander III.	Orakeltraum	Herakles winkt	240- 41
41	Alex. 24,3	Tyrier	Orakeltraum	Apollon geht	240- 41
42	Alex. 24,5	Alexander III.	Symboltraum	Satyr (Sa-Tyros)	241- 42
43	Alex. 26,4–5	Alexander III.	Orakeltraum	Homer/Pharos	244
44	Alex. 41,3–4	Alexander III.	Heiltraum	Krateros-Heilung	245
45	Alex. 50,3	Alexander III.	Todestraum	Kleitos in Schwarz	247
46	Eum. 6,5–6	Eumenes	Symboltraum	Zwei Alexander	253
47	Eum. 13,3–4	Eumenes	Fiktiver Traum	Alexander-Zelt	255
48	Demetr. 4,2–3 / vgl. Reg. et imp. Apophth. 183A.	Antigonos	Symboltraum	Goldernte	257
49	Demetr. 19,2	Medios	Symboltraum	Doppellauf	258
50	Demetr. 29,1	Demetrios	Verlusttraum	Alexander geht	259
51	Demetr. 27,5–6	Liebhaber der Thonis	Wunscherfüllung	Beischlaf	260- 61

Fortsetzung

Nr.	Werk/Stelle	Träumer	Kategorie	Kernmotiv	Seite
52	Pyrr. 11,2–3	Pyrrhos	Ermutigung	Alexander hilft	262
53	Pyrr. 29,1–2	Pyrrhos	Symboltraum	Sparta brennt	263-64
54	Cor. 24,1–3	Titus Latinus	Orakeltraum	Tänzer	275
55	G. Gracc. 1,6	Gaius Gracchus	Schicksalstraum	Bruder mahnt	280
56	G. Mar. 45,3	Marius	Angsttraum	Löwenlager	284
57	Sert. 11,3–4	Sertorius	Fiktive Träume	Weiße Hindin	288
58	Sull. 9,4	Sulla	Ermächtigungstraum	Göttin/Blitz	292
59	Sull. 28,4	Sulla	Warntraum	Marius warnt Sohn	294
60	Sull. 37,1–2	Sulla	Todestraum	Sohn ruft	296
61	Luc. 10,2	Aristagoras	Orakeltraum	Persephone/Flötenspieler	299
62	Luc. 10,3	Bürger von Ilion	Orakeltraum	Athena schweißbedeckt	300
63	Luc. 12,1–2	Lucullus	Orakeltraum	Aphrodite/Löwe	301
64	Luc. 23,3–4	Lucullus	Orakeltraum	Autolykos kommt	302
65	Crass. 12,3 / Pomp. 23	Gaius Aurelius	Versöhnungstraum	Jupiter befiehlt	312-13
66	Pomp. 32,4	Mithridates	Angsttraum	Schiffbruch	307
67	Pomp. 68,2 / Caes. 42,1	Pompeius	Ambivalenter Traum	Theater/Venus	307
68	Pomp. 73,3–5	Peticius	Vorahnungstraum	Pompeius niedergeschlagen	310
69	Caes. 32,2–4	Caesar	Grenzüberschreitung	Inzest mit Mutter	316-17
70	Caes. 63,5–7	Calpurnia	Todestraum	Caesar ermordet	320
71	Caes. 68,2 / Brut. 20,5–6	Cinna	Todestraum	Caesar zieht mit	323-24
72	Brut. 36,4	Brutus	Vision/Dämon	„Bei Philippi“	329
73	Brut. 41,4	Marcus Artorius	Warntraum	Octavian aus Lager	332
74	Ant. 16,3–4	Antonius	Warntraum	Blitz auf Hand	333
75	Ant. 22,2	Freund Octavians	Warntraum	Warnung vor Feind	335
76	Cic. 2,1–2	Ciceros Amme	Vision/Erscheinung	Großes Licht	337
77	Cic. 44,2–5	Cicero	Prophetischer Traum	Jupiter/Octavian	338-39

5.2 Systematisches Register der Träume

Nr. 1: Plutarchs Eier-Traum (*symp.* 635E)

Kontext: Plutarch berichtet von einer persönlichen Erfahrung mit einem wiederkehrenden Traumgesicht.

Trauminhalt: Ein nicht näher beschriebenes Traumgesicht.

Deutung/Funktion: Keine explizite Deutung; Plutarch entschied sich aufgrund der wiederholten Erscheinung zur zeitweiligen Enthaltensamkeit von Eiern.

Nr. 2: Apollodoros' Angsttraum (*de sera* 555A–B)

Kontext: Diskussion über göttliche Vergeltung und die Manifestation des schlechten Gewissens bei Tyrannen.

Trauminhalt: Apollodoros sieht sich selbst von Skythen geschunden und dann gekocht.

Deutung/Funktion: Plutarch interpretiert dies als Manifestation eines schlechten Gewissens, nicht primär als Zukunftsvorhersage.

Nr. 3: Hipparchos' Bluttraum (*de sera* 555B)

Kontext: Weitere Beispiele für Angstträume von Tyrannen als Ausdruck innerer Zerrissenheit.

Trauminhalt: Hipparchos, der Sohn des Peisistratos, sieht kurz vor seinem Ende die Venus, die ihm aus einer Schale Blut ins Gesicht wirft.

Deutung/Funktion: Der Traum wird als Vorzeichen des gewaltsamen Todes verstanden.

Nr. 4: Traum von Ptolemaios Keraunos' Freunden (*de sera* 555B)

Kontext: Ptolemaios Keraunos hatte Seleukos ermordet; seine Anhänger werden von Schuldvisionen heimgesucht.

Trauminhalt: Die Freunde sehen Ptolemaios von Seleukos vor ein Gericht gefordert, bei dem Geier und Wölfe als Richter fungieren.

Deutung/Funktion: Die animalischen Richter symbolisieren die Unmenschlichkeit der Tat und das bevorstehende Ende.

Nr. 5: Pausanias' Kleonike-Traum (*de sera* 555B–C)

Kontext: Pausanias hatte das Mädchen Kleonike getötet.

Trauminhalt: Kleonike erscheint ihm wiederholt im Traum.

Deutung/Funktion: Ein Totenorakel deutet den Traum so, dass sein Übel werde aufhören, wenn er nach Sparta komme – wo er dann stirbt.

Nr. 6: Hypatodoros' Hausraum (*De gen. Soc.* 586E–587C)

Kontext: Verschwörung gegen die spartanische Besatzung in Theben; Warnung an Charon.

Trauminhalt: Charons Haus hat Wehen wie eine Schwangere, gibt unartikulierte Töne von sich, dann bricht starkes Feuer aus, der größte Teil der Stadt brennt, die Kadmeia wird nur von Rauch umhüllt.

Deutung/Funktion: Hipposthenidas fürchtet Unglück für die Verschwörer. Der Seher Theokritos deutet dies positiv: Das Feuer vom befreundeten Haus erleuchtet die Stadt, während das Quartier der Feinde in Rauch gehüllt wird.

Nr. 7: Traum des Mardonios' Sklaven (*De def. or.* 412A)

Kontext: Mardonios schickt einen Sklaven zum Orakel des Amphiaraos vor der Schlacht.

Trauminhalt: Ein Diener des Gottes fordert den Sklaven auf zu gehen, da der Gott ihn nicht zulasse. Als er bleibt, wirft ihm der Diener einen großen Stein an den Kopf.

Deutung/Funktion: Der Traum kündigt Mardonios' Niederlage und Tod an – er wird tatsächlich von einem Stein getroffen sterben.

Nr. 8: Der schwarze Stier (*De def. or.* 434D–F)

Kontext: Ein skeptischer Statthalter von Kilikien testet das Orakel des Mopsus mit einer versiegelten Frage.

Trauminhalt: Ein Mann erscheint dem Freigelassenen und sagt nur: „Einen schwarzen!“

Deutung/Funktion: Der Ausruf ist eine Antwort auf eine versiegelte Frage. Der Statthalter bekehrt sich daraufhin vom Skeptizismus.

Nr. 9: Leonidas' Theben-Traum (*De Her. mal.* 865F)

Kontext: Der spartanische König schläft im Herakles-Tempel während eines Aufenthalts in Theben.

Trauminhalt: Die berühmtesten griechischen Städte treiben unsicher auf stürmischem Meer, aber Theben steigt über alle empor zum Himmel und verschwindet dann plötzlich.

Deutung/Funktion: Erst im historischen Rückblick als Prophezeiung des Aufstiegs Thebens und der Zerstörung durch Alexander den Großen erkennbar.

Nr. 10: Skedasos' Ermutigung (*Am. narr.* 774C–D)

Kontext: Pelopidas ist wegen ungünstiger Vorzeichen besorgt vor der Schlacht bei Leuktra.

Trauminhalt: Skedasos erscheint Pelopidas im Traum und spricht ihm Mut zu. Ein weißes Fohlen solle am Grab seiner Töchter geschlachtet werden.

Deutung/Funktion: Nach Erkundigungen über die Legende ist Pelopidas voll Zuversicht. Die Version unterscheidet sich von der in der Vita (dort fordert Skedasos eine blonde Jungfrau), s. Nr. 32: *Pel.* 21,4.

Nr. 11: Ptolemaios' Sarapis-Traum (*Is.* 361F)

Kontext: Etablierung des neuen Sarapis-Kultes in Alexandria.

Trauminhalt: Der Koloss des Pluton von Sinope erscheint Ptolemaios und befiehlt, ihn nach Alexandria zu bringen.

Deutung/Funktion: Ätiologischer Traum zur Legitimierung des neuen Staatskultes. Die Statue wird geholt und als Sarapis verehrt.

Nr. 12: Ptolemaios' IV. Elefantentraum (*De soll.* 973C)

Kontext: Nach dem Sieg bei Raphia opfert Ptolemaios vier Elefanten.

Trauminhalt: Die Gottheit zeigt durch böse Blicke Missfallen am Elefantenopfer.

Deutung/Funktion: Ptolemaios stiftet zur Versöhnung eherne Elefantenstatuen. Der Traum zeigt göttliche Kritik an Herrscherhandeln.

Nr. 13: Heimkehr eines Legionärs (*qu. R. 264E*)

Kontext: Ein römischer Legionär, den man für tot hielt, kehrt nach Hause zurück und findet sein Haus verschlossen.

Trauminhalt: Ein Traumgesicht rät ihm, über das Dach ins Haus zu steigen statt durch die Eingangstür.

Deutung/Funktion: Ätiologischer Traum zur Erklärung einer römischen Sitte. Totgeglaubte, die zurückkehren, sollen über das Dach eintreten. Der Traum legitimiert eine ungewöhnliche Praxis durch göttliche Weisung.

Nr. 14: Marius' Kimbern-Traum (*Parall. min. 310D*)

Kontext: Marius während des Feldzugs gegen die Kimbern.

Trauminhalt: Ein Traum prophezeit ihm den Sieg, wenn er seine Tochter Calpurnia opfern würde.

Deutung/Funktion: Parallele zu den Opferträumen in *Ages. 6* und *Pelop. 21*. Zeigt das Spannungsfeld zwischen militärischem Erfolg und moralischen Grenzen.

Nr. 15: Antigonos' Goldernte (*Reg. et imp. Apophth. 183A*)

Kontext: Gekürzte Version von Nr. 48 – Antigonos' Misstrauen gegen Mithridates.

Trauminhalt: Goldsaat wächst zu goldener Ernte, bei der Rückkehr sind nur abgeschnittene Halme da.

Deutung/Funktion: Warnung vor Mithridates' Verrat. Diese Kurzversion betont die praktische Anwendung der Traumdeutung auf politische Entscheidungen.

Nr. 16: Theseus' Herakles-Träume (*Thes. 6,7*)

Kontext: Theseus' jugendlicher Ehrgeiz und sein Verlangen nach großen Taten.

Trauminhalt: Theseus träumt nachts von den Taten des Herakles, was ihn tagsüber anspornt, Gleiches zu vollbringen.

Deutung/Funktion: Kein prognostischer Traum, sondern Ausdruck der inneren Ruhelosigkeit und des Ehrgeizes. Herakles fungiert als Vorbild und Antrieb. Für ähnlich geartete Fälle, in denen die Traumsemantik metaphorisch eine Wunschvorstellung anzeigt (und die hier nicht eigens aufgeführt werden), s. auch *Marc. 28,3* sowie *Luc. 18,3*. Strukturelle Ähnlichkeiten finden sich darüber hinaus in der Schlaflosigkeit des Themistokles in *Them. 6,6*.

Nr. 17: Tarchetius' Vesta-Traum (*Rom. 2,4–5*)

Kontext: Tarchetius will zwei Dienerinnen hinrichten lassen, die statt seiner Tochter mit einer übernatürlichen Erscheinung verkehrt hatten.

Trauminhalt: Hestia/Vesta erscheint ihm im Traum und verbietet ihm die Hinrichtung der Mädchen.

Deutung/Funktion: Direkte göttliche Intervention zum Schutz der künftigen Mütter von Romulus und Remus. Der Traum sichert die Geburt der Stadtgründer.

Nr. 18: Arimnestos' Zeus-Traum (*Arist.* 11,5–6)

Kontext: Unsicherheit der Griechen vor der Schlacht von Plataiai über den richtigen Kampfplatz.

Trauminhalt: Zeus Soter fragt Arimnestos nach den Plänen der Griechen und korrigiert dann die Interpretation des delphischen Orakels – der richtige Ort sei im Gebiet von Plataiai.

Deutung/Funktion: Der Traum führt zur Entdeckung des strategisch günstigen Kampfplatzes. Die Plataier heben ihre Grenzen zu Attika auf, damit das Orakel erfüllt wird.

Nr. 19: Der Lyder im Amphiaraos-Tempel (*Arist.* 19) (siehe Nr. 7)

Kontext: Mardonios schickt einen lydischen Sklaven zum Orakel des Amphiaraos.

Trauminhalt: Ein Diener des Gottes fordert den Lyder auf zu gehen. Als dieser sich weigert, wirft er ihm einen Stein an den Kopf, sodass der Träumende glaubt getötet zu werden.

Deutung/Funktion: Vorausdeutung auf den Tod des Mardonios, der tatsächlich durch einen Steinwurf stirbt. Der Traum erklärt sich aus dem späteren Ereignis selbst.

Nr. 20: Themistokles' Verwandlungstraum (*Them.* 26,2–3)

Kontext: Themistokles auf der Flucht zu den Persern, nach ekstatischem Ausruf des Sehers Olbios.

Trauminhalt: Eine Schlange ringelt sich um seinen Leib und Hals, verwandelt sich beim Berühren des Gesichts in einen Adler, der ihn auf einen goldenen Heroldstab setzt.

Deutung/Funktion: Die Verwandlung symbolisiert Themistokles' Übergang vom griechischen zum persischen Einflussbereich. Der Heroldstab garantiert diplomatische Sicherheit.

Nr. 21: Artaxerxes' Themistokles-Ausruf (*Them.* 28,4)

Kontext: Artaxerxes' Reaktion auf Themistokles' Erscheinen am persischen Hof.

Trauminhalt: Keine eigentliche Traumvision, sondern Schlafäußerung: Artaxerxes ruft im Schlaf dreimal vor Freude, dass Themistokles nun in seiner Hand sei.

Deutung/Funktion: Charakterisierung durch Emotion im Schlafzustand. Zeigt die außergewöhnliche Bedeutung von Themistokles' Überlaufen für den Perserkönig.

Nr. 22: Themistokles' Göttermutter-Traum (*Them.* 30,1)

Kontext: Themistokles in persischen Diensten auf Reise in Kleinasien.

Trauminhalt: Die Göttermutter erscheint und warnt. Sie fordert dafür seine Tochter als Dienerin.

Deutung/Funktion: Warnung vor einem Hinterhalt im Dorf Leontokephalon. Themistokles umgeht den Ort und gründet später einen Tempel für die Göttin.

Nr. 23: Pausanias' Kleonike-Verfolgung (*Kim.* 6,5) (siehe Nr. 5)

Kontext: Pausanias hatte die Jungfrau Kleonike versehentlich getötet.

Trauminhalt: Kleonikes Geist erscheint nachts.

Deutung/Funktion: Manifestation der Schuld. Das Totenorakel in Herakleia prophezeit seinen Tod in Sparta, was sich erfüllt.

Nr. 24: Kimons Hundetraum (*Kim.* 18,2–4)

Kontext: Kimon vor seinem letzten Feldzug gegen Persien.

Trauminhalt: Ein zorniger Hund bellt ihn an und spricht mit gemischter Stimme.

Deutung/Funktion: Der Seher Astyphilos deutet: Ein Hund ist dem Menschen feindlich, man wird ihm nur im Tod freundlich. Die Mischung der Stimme zeigt den medischen Feind an.

Nr. 25: Perikles' Löwengeburt (*Per.* 3,2)

Kontext: Kurz vor der Geburt des Perikles.

Trauminhalt: Perikles' Mutter Agariste träumt, sie gebäre einen Löwen.

Deutung/Funktion: Antiker Topos für die Geburt einer bedeutenden Persönlichkeit. Die Geburt selbst ist die Erfüllung.

Nr. 26: Perikles' Heiltraum (*Per.* 13,8)

Kontext: Ein Arbeiter stürzt beim Bau der Propyläen ab und verletzt sich schwer.

Trauminhalt: Athena erscheint Perikles im Traum und zeigt ihm ein Heilmittel.

Deutung/Funktion: Das Heilmittel funktioniert. Perikles errichtet zum Dank eine Statue der Athena Hygieia. Der Traum legitimiert das Bauprogramm.

Nr. 27: Alkibiades' Todesträume (*Alk.* 39,1–2)

Kontext: Kurz vor Alkibiades' Ermordung in Phrygien.

Trauminhalt: Zwei Varianten: 1) Timandra hält ihn nackt in seinen Mantel gehüllt; 2) Er wird ermordet, sein Leichnam verbrannt.

Deutung/Funktion: Beide Varianten deuten auf seinen bevorstehenden Tod. Die erste betont die Rolle Timandras, die zweite die Art der Ermordung.

Nr. 28: Demosthenes' erfundener Traum (*Dem.* 22,1)

Kontext: Demosthenes erfährt heimlich vom Tod Philipps II.

Trauminhalt: Demosthenes behauptet, einen Traum gehabt zu haben, der großes Glück für Athen verheißt.

Deutung/Funktion: Reine politische Manipulation – er nutzt den fingierten Traum, um die Athener auf die kommende Nachricht vorzubereiten.

Nr. 29: Demosthenes' Schauspieltraum (*Dem.* 29,2)

Kontext: Demosthenes vor seiner Verhaftung.

Trauminhalt: Er tritt als Tragödienschauspieler gegen Archias an, gewinnt die Gunst des Publikums, unterliegt aber wegen mangelnder Ausstattung.

Deutung/Funktion: Angsttraum, der seinen bevorstehenden Tod ankündigt. Die Theatermetapher spiegelt sein Leben als Redner.

Nr. 30: Lysanders Ammon-Traum (Lys. 20,4–6)

Kontext: Lysander sucht einen Vorwand, um Sparta zu verlassen.

Trauminhalt: Ammon erscheint ihm und fordert die versprochenen Opfer.

Deutung/Funktion: Vermutlich fingierter Traum, um der feindseligen Stimmung in Sparta zu entgehen. Zeigt Lysanders politischen Opportunismus.

Nr. 31: Agesilaos' Iphigenie-Traum (Ages. 6,4–5)

Kontext: Agesilaos in Aulis vor dem Asienfeldzug.

Trauminhalt: Eine mysteriöse Stimme fordert ein Opfer für Artemis wie einst Agamemnon.

Deutung/Funktion: Agesilaos deutet souverän um: Die Göttin will kein barbarisches Menschenopfer. Er opfert eine bekränzte Hirschkuh.

Nr. 32: Pelopidas' Leuktra-Traum (Pel. 21,4) (siehe Nr. 10)

Kontext: Vor der Schlacht bei Leuktra lagern die Thebaner bei den Gräbern der geschändeten Leuktriden.

Trauminhalt: Der tote Skedastos erscheint und fordert ein Opfer einer blonden Jungfrau für den Sieg.

Deutung/Funktion: Nach heftiger Debatte erscheint providentiell ein helles Fohlen. Der Seher Theokritos deutet dies als das geforderte Opfer.

Nr. 33: Marysas' Schlangentraum (Dion 9,4–5)

Kontext: Am Hof des Tyrannen Dionysios I.

Trauminhalt: Marysas träumt, er töte Dionysios (im Traum als Schlange).

Deutung/Funktion: Dionysios interpretiert paranoid als Komplott und lässt Marysas hinrichten. Zeigt die Willkür tyrannischer Macht.

Nr. 34: Dions Erinyen-Vision (Dion 55,1–2)

Kontext: Kurz vor Dions Ermordung, nach der Hinrichtung des Herakleides.

Trauminhalt: Nicht im eigentlichen Sinne ein Traum, aber ähnlich ausgestaltet: Am frühen Abend sieht Dion eine riesige Frau in Erinyen-Gestalt, die sein Haus mit einem Besen fegt.

Deutung/Funktion: Ankündigung seines nahen Endes. Die Erinye symbolisiert die Rache für seine eigenen Gewalttaten. Siehe die strukturähnliche Passage in *Brut.* 36,4.

Nr. 35: Traum der Kore-Priesterinnen (Tim. 8,1)

Kontext: Timoleons Expedition nach Sizilien.

Trauminhalt: Die Priesterinnen sehen die Göttinnen sich zur Reise rüsten und hören sie sagen, sie wollten mit Timoleon segeln.

Deutung/Funktion: Göttliche Unterstützung für das Unternehmen. Die Korinther rüsten ein heiliges Schiff aus. Ein Komet bestätigt später den Traum.

Nr. 36: Der Ephoren-Traum (*Kleom.* 7,2–3)

Kontext: Kleomenes plant die Abschaffung des Ephorats.

Trauminhalt: Ein Ephor träumt im Heiligtum der Pasiphaa, dass nur ein Amtsstuhl steht, vier sind entfernt.

Deutung/Funktion: Kleomenes nutzt den Traum zur Legitimation seiner Verfassungsreform.

Nr. 37: Olympias' Blitztraum (*Alex.* 2,2–3)

Kontext: Die Hochzeitsnacht von Olympias und Philipp.

Trauminhalt: Olympias träumt, ein Blitz schlage in ihren Leib, entzünde ein starkes Feuer, das sich in Flammen ausbreitet.

Deutung/Funktion: Ankündigung der außergewöhnlichen Zeugung Alexanders. Das Feuer symbolisiert seine künftige Macht und Ausstrahlung.

Nr. 38: Philipps Siegeltraum (*Alex.* 2,2–3)

Kontext: Nach der Hochzeit mit Olympias.

Trauminhalt: Philipp II. träumt, er versiegle den Leib seiner Frau mit einem Siegel, das einen Löwen zeigt.

Deutung/Funktion: Der Seher Aristander deutet: Man versiegelt nichts Leeres – Olympias ist schwanger mit einem löwenhaften Sohn.

Nr. 39: Dareios' Kleidertausch-Traum (*Alex.* 18,4)

Kontext: Vor der Schlacht bei Issos.

Trauminhalt: Das makedonische Heer steht in Flammen, Alexander trägt Dareios' alte Kleidung als Postmeister und bedient ihn, geht dann in den Tempel des Belos und verschwindet.

Deutung/Funktion: Der Traum wird von Dareios' *magoi* falsch interpretiert, die seinen Sieg voraussagen. Aber: Die Macht der Makedonen wird strahlend, Alexander wird über Asien herrschen wie Dareios, aber jung sterben.

Nr. 40: Alexanders Herakles-Traum (*Alex.* 24,3)

Kontext: Während der Belagerung von Tyros.

Trauminhalt: Herakles streckt Alexander von der Stadtmauer her die Hand entgegen und lädt ihn ein.

Deutung/Funktion: Ankündigung der erfolgreichen Eroberung. Herakles als Stammvater der Makedonen unterstützt Alexander.

Nr. 41: Traum der Tyrier (*Alex.* 24,3)

Kontext: Während der Belagerung ihrer Stadt.

Trauminhalt: Viele Tyrier träumen, Apollon erkläre, er wolle zu Alexander gehen, da ihm das Geschehen in der Stadt missfalle.

Deutung/Funktion: Die Tyrier legen daraufhin die Apollon-Statue in Ketten. Der Traum zeigt den Verlust göttlichen Schutzes an.

Nr. 42: Alexanders Satyr-Traum (Alex. 24,5)

Kontext: Ebenfalls während der Belagerung von Tyros.

Trauminhalt: Ein Satyr erscheint Alexander, entgleitet ihm zunächst, lässt sich aber schließlich fangen.

Deutung/Funktion: Die Seher deuten durch Wortspiel: „Sa-tyros“ = „Sa Tyros“ (Tyros ist dein). Alexander zeigt noch die Quelle, wo er träumte.

Nr. 43: Alexanders Homer-Traum (Alex. 26,4–5)

Kontext: Vor der Gründung Alexandrias.

Trauminhalt: Ein alter, weißhaariger Mann (Homer) erscheint und rezitiert Verse aus der Odyssee über die Insel Pharos.

Deutung/Funktion: Alexander erkennt Homer und findet tatsächlich den idealen Platz für seine Stadtgründung.

Nr. 44: Alexanders Krateros-Traum (Alex. 41,3–4)

Kontext: Alexanders Feldherr Krateros ist schwer erkrankt.

Trauminhalt: Der genaue Inhalt wird nicht beschrieben.

Deutung/Funktion: Alexander bringt ein Opfer für Krateros und rät dem Arzt zu einer neuen Behandlungsmethode. Die Heilung gelingt.

Nr. 45: Alexanders Kleitos-Traum (Alex. 50,3)

Kontext: Drei Tage vor dem Gastmahl, bei dem Alexander Kleitos tötet.

Trauminhalt: Alexander sieht Kleitos in schwarzen Gewändern mit den bereits toten Söhnen des Parmenion sitzen.

Deutung/Funktion: Nach der Tat erinnert der Seher Aristander an den Traum als Vorhersehung. Dies hat eine entlastende Wirkung auf Alexander.

Nr. 46: Eumenes' Alexanderschlacht (Eum. 6,5–6)

Kontext: Vor der Schlacht gegen Krateros.

Trauminhalt: Zwei Alexander kämpfen gegeneinander, Athena hilft dem einen, Demeter dem anderen. Demeters Schützling siegt und erhält einen Ährenkranz.

Deutung/Funktion: Eumenes deutet zu seinen Gunsten: Er kämpft um fruchtbares, gerade reifendes Land. Er gibt die Losung „Demeter und Alexander“.

Nr. 47: Eumenes' erfundener Zelttraum (Eum. 13,3–4)

Kontext: Eumenes will die zerstrittenen Heerführer einen.

Trauminhalt: Alexander zeigt ihm ein königliches Zelt mit Thron und verspricht, bei Beratungen dort anwesend zu sein.

Deutung/Funktion: Bewusste Fiktion zur Einigung der Generäle unter Alexanders symbolischer Führung. Zeigt Eumenes' politische Klugheit.

Nr. 48: Antigonos' Erntetraum (*Demetr.* 4,2–3 / gekürzt in *Reg. et imp. Apophth.* 183 A)

Kontext: Misstrauen gegen Mithridates.

Trauminhalt: Antigonos sät Gold auf einem Feld, es wächst goldene Ernte, aber bei der Rückkehr sind nur abgeschnittene Halme da.

Deutung/Funktion: Antigonos sieht dies als Warnung vor Mithridates' Verrat. Demetrios warnt Mithridates, der tatsächlich flieht.

Nr. 49: Medios' Doppellauf-Traum (*Demetr.* 19,2)

Kontext: Antigonos' Ägyptenfeldzug.

Trauminhalt: Antigonos veranstaltet mit seinem Heer einen Doppellauf, beginnt schwungvoll, wird dann aber schwach und atemlos.

Deutung/Funktion: Vorhersage des gescheiterten Feldzugs. Einziger athletischer Wettkampf-Traum bei Plutarch.

Nr. 50: Demetrios' Alexander-Verlust (*Demetr.* 29,1)

Kontext: Vor der Entscheidungsschlacht bei Ipsos.

Trauminhalt: Alexander erscheint glänzend gerüstet und fragt nach der Losung. Als Demetrios „Zeus und Sieg“ sagt, geht Alexander zu den Gegnern.

Deutung/Funktion: Ankündigung der Niederlage. Alexander als Legitimationsfigur wendet sich ab.

Nr. 51: Traum vom Bokchoris-Urteil (*Demetr.* 27,5–6)

Kontext: Episode über Demetrios' Geliebte Lamia.

Trauminhalt: Ein Mann träumt vom Beischlaf mit der Hetäre Thonis und verliert dadurch sein Begehren.

Deutung/Funktion: Richter Bokchoris urteilt, er solle das Geld zeigen, sie den Schatten nehmen. Lamia kritisiert: Der Traum stillte sein Verlangen, der Schatten nicht ihres.

Nr. 52: Pyrrhos' Alexander-Ermutigung (*Pyrr.* 11,2–3)

Kontext: Vor dem Einfall in Makedonien.

Trauminhalt: Der kranke Alexander ruft Pyrrhos zu sich und verspricht Hilfe, besteigt ein Pferd und reitet voran.

Deutung/Funktion: Ermutigung zum Angriff. Pyrrhos nimmt tatsächlich schnell Beroia ein.

Nr. 53: Pyrrhos' Sparta-Blitztraum (*Pyrr.* 29,1–2)

Kontext: Belagerung Spartas.

Trauminhalt: Sparta wird von Blitzen getroffen und brennt völlig ab, Pyrrhos freut sich darüber.

Deutung/Funktion: Pyrrhos deutet als Eroberung. Lysimachos warnt: Vom Blitz getroffene Orte sind unzugänglich. Sparta wird nicht erobert.

Nr. 54: Titus Latinius' Jupiter-Traum (Cor. 24,1–3)

Kontext: Ein römischer Bürger ignoriert zunächst einen göttlichen Traum.

Trauminhalt: Jupiter erscheint dreimal und beklagt, dass dem Festzug ein Tänzer vorangeschickt wurde.

Deutung/Funktion: Nach Tod des Sohnes und eigener Lähmung trägt Latinius den Traum dem Senat vor. Gemeinsam wird erkannt: Der Tänzer war ein gefolterter Sklave. Die Spiele werden wiederholt.

Nr. 55: Gaius Gracchus' Brudertraum (G. Gracc. 1,6)

Kontext: Gaius zögert, politisch aktiv zu werden.

Trauminhalt: Sein toter Bruder Tiberius erscheint und tadelt ihn wegen seines Zögerns.

Deutung/Funktion: Schicksalhafte Vorherbestimmung. Der Traum treibt Gaius in die Politik und prophezeit seinen Tod.

Nr. 56: Marius' Löwenlager (G. Mar. 45,3)

Kontext: Marius' letzte Lebensphase, Furcht vor Sullas Rückkehr.

Trauminhalt: Nicht in engerem Sinne ein Traum: Marius hört ständig eine Stimme.

Deutung/Funktion: Manifestation der Angst vor Sulla. Treibt Marius in Trunk und frühen Tod.

Nr. 57: Sertorius' Hirschkuh-Fiktion (Sert. 11,3–4)

Kontext: Sertorius nutzt den Aberglauben der Einheimischen.

Trauminhalt: Die weiße Hirschkuh gibt ihm angeblich im Traum göttliche Ratschläge.

Deutung/Funktion: Bewusste Erfindung zur politischen Manipulation. Kein echter Traum, sondern Instrument der Machtausübung.

Nr. 58: Sullas Göttinnen-Traum (Sull. 9,4)

Kontext: Vor Sullas Marsch auf Rom.

Trauminhalt: Eine Göttin (Selene/Athena/Enyo) übergibt ihm einen Blitz und befiehlt, seine Feinde zu treffen. Diese fallen und verschwinden.

Deutung/Funktion: Göttliche Ermächtigung zum Bürgerkrieg. Sulla marschiert am nächsten Tag auf Rom.

Nr. 59: Sullas Marius-Warnung (Sull. 28,4)

Kontext: Vor der Schlacht bei Signia.

Trauminhalt: Der tote Marius warnt seinen Sohn vor dem kommenden Tag, der Unglück bringen werde.

Deutung/Funktion: Ein Traum im Traum – Sulla träumt von Marius' Traum. Die Warnung erfüllt sich.

Nr. 60: Sullas Todestraum (Sull. 37,1–2)

Kontext: Kurz vor Sullas Tod.

Trauminhalt: Sein verstorbener Sohn erscheint in ärmlicher Kleidung und bittet ihn, mit ihm zu seiner Mutter Metella zu gehen.

Deutung/Funktion: Ankündigung des nahen Todes. Sulla stirbt zwei Tage später.

Nr. 61: Aristagoras' Persephone-Traum (*Luc. 10,2*)

Kontext: Belagerung von Kyzikos durch Mithridates.

Trauminhalt: Persephone kündigt einen libyschen Flötenspieler an.

Deutung/Funktion: Rätselhaft, aber am nächsten Tag zerstört ein Südwind (Libyen) die Belagerungstürme des Mithridates (Pontos).

Nr. 62: Athenas Ilion-Erscheinung (*Luc. 10,3*)

Kontext: Zeitgleich zur Belagerung von Kyzikos durch Mithridates.

Trauminhalt: Vielen Bürgern von Ilion erscheint Athena im Traum, ganz von Schweiß bedeckt, zeigt ihnen ein losgerissenes Stück ihres Gewands und sagt, sie komme gerade von Kyzikos, wo sie den Bürgern beigestanden habe.

Deutung/Funktion: Kollektiver Orakeltraum zur Bestätigung göttlicher Unterstützung. Die körperlichen Zeichen (Schweiß, zerrissenes Gewand) beweisen Athenas aktive Teilnahme am Kampf.

Nr. 63: Lucullus' Löwen-Traum (*Luc. 12,1–2*)

Kontext: Lucullus schläft im Aphrodite-Tempel.

Trauminhalt: Aphrodite erscheint und fordert zur Jagd auf.

Deutung/Funktion: Aufforderung zur Verfolgung. Lucullus erbeutet tatsächlich dreizehn königliche Schiffe.

Nr. 64: Lucullus' Autolykos-Traum (*Luc. 23,3–4*)

Kontext: Eroberung von Sinope.

Trauminhalt: Eine Stimme sagt, Autolykos möchte mit Lucullus sprechen.

Deutung/Funktion: Erst unklar. Bei der Eroberung findet Lucullus die Statue des Stadtgründers Autolykos. Er schont daraufhin die Stadt.

Nr. 65: Gaius Aurelius' Versöhnungstraum (*Crass. 12,3 / Pomp. 23*)

Kontext: Feindschaft zwischen Pompeius und Crassus als Konsuln. Der Traum wird wörtlich in beiden Viten überliefert.

Trauminhalt: Jupiter erscheint und befiehlt zu verkünden, die Konsuln dürften ihr Amt nicht niederlegen, bevor sie Freunde geworden seien.

Deutung/Funktion: Der Traum führt zur öffentlichen Versöhnung der verfeindeten Konsuln.

Nr. 66: Mithridates' Schiffbruchtraum (*Pomp. 32,4*)

Kontext: Kurz vor Mithridates' Niederlage gegen Pompeius.

Trauminhalt: Er segelt mit gutem Wind über das Schwarze Meer, sieht schon den Bosporus, findet sich dann plötzlich allein auf einem Wrackstück treibend.

Deutung/Funktion: Von Glück zu völligem Untergang – prophezeit Mithridates' Ende.

Nr. 67: Pompeius' Theatertraum (*Pomp.* 68,2 / *Caes.* 42,1)

Kontext: Nacht vor der Schlacht bei Pharsalos.

Trauminhalt: Pompeius betritt sein Theater unter Beifall und schmückt den Venus-Tempel mit Beutestücken.

Deutung/Funktion: Ambivalent – einerseits ermutigt es, andererseits fürchtet Pompeius, er könnte Caesars Geschlecht (das von Venus abstammt) Ruhm bringen.

Nr. 68: Peticius' Erkennungstraum (*Pomp.* 73,3–5)

Kontext: Ein Schiffseigner träumt von Pompeius.

Trauminhalt: Peticius sieht Pompeius nicht glorreich wie früher, sondern niedergeschlagen und mit ihm sprechend.

Deutung/Funktion: Am nächsten Tag erkennt er den fliehenden Pompeius sofort und rettet ihn.

Nr. 69: Caesars Inzesttraum (*Caes.* 32,2–4)

Kontext: Nacht vor der Überschreitung des Rubikon.

Trauminhalt: Caesar träumt, er habe Geschlechtsverkehr mit seiner Mutter.

Deutung/Funktion: Plutarch deutet nicht explizit (anders als andere Quellen: Welt-herrschaft). Der Traum zeigt Caesars Hybris und Grenzüberschreitung.

Nr. 70: Calpurnias Todesträume (*Caes.* 63,5–7)

Kontext: Nacht vor Caesars Ermordung.

Trauminhalt: Zwei Versionen: 1) Sie hält den ermordeten Caesar in den Armen; 2) Der Firstschmuck des Hauses stürzt ein.

Deutung/Funktion: Klare Todesvorzeichen. Caesar beachtet Calpurnias Warnung zunächst, lässt sich dann aber umstimmen.

Nr. 71: Cinnas Caesartraum (*Caes.* 68,2 / *Brut.* 20,5–6)

Kontext: Tag von Caesars Leichenverbrennung. In Brutus wird eine düsterere Variante erzählt.

Trauminhalt: Caesar lädt Cinna zum Mahl, dieser lehnt ab, Caesar zieht ihn trotzdem mit sich fort. In Brutus: Caesar zieht ihn an einen dunklen Ort.

Deutung/Funktion: Trotz Fieber und böser Vorahnung geht Cinna zur Leichenfeier und wird vom Mob getötet. Die Brutus-Version betont stärker den Todesaspekt.

Nr. 72: Brutus' Dämon-Vision (*Brut.* 36,4)

Kontext: Brutus in seinem Zelt vor der Schlacht.

Trauminhalt: Kein expliziter Traum, aber ähnlich ausgestaltet: Eine riesige, furchterregende Gestalt erscheint und kündigt ein Wiedersehen bei Philippi an.

Deutung/Funktion: Ankündigung der Niederlage und des Todes bei Philippi. Die Erscheinung verkörpert Brutus' Schuld. Siehe die strukturähnliche Passage in *Dion* 55,1–2. Zu Brutus' ‚Schlaflosigkeit‘ *Brut.* 13,1.

Nr. 73: Marcus Artorius' Warntraum (*Brut.* 41,4 / *Ant.* 22,2)

Kontext: Vor der ersten Schlacht bei Philippi.

Trauminhalt: Marcus Artorius, der Arzt Octavians, erhält im Traum Weisung, Neffen/Stiefsohn Caesars aus dem Feldlager zu bringen.

Deutung/Funktion: Plutarch bezieht sich auf Augustus' Memoiren. Der Verweis auf den Traum begründet, warum Octavian während des Kampfes nicht im Lager war und weist die Rettung als göttlich beeinflusst aus.

Nr. 74: Antonius' Blitztraum (*Ant.* 16,3–4)

Kontext: Nach Versöhnung mit Octavian.

Trauminhalt: Seine rechte Hand wird vom Blitz getroffen.

Deutung/Funktion: Wenige Tage später kommt das Gerücht auf, Caesar (Octavian) trachte ihm nach dem Leben.

Nr. 75: Warntraum eines Freundes Octavians (*Ant.* 22,2 / *Brut.* 41,4)

Kontext: Vor der ersten Schlacht bei Philippi.

Trauminhalt: Keine Details angegeben – nur dass ein Freund Octavians träumte, dieser solle das Lager verlassen.

Deutung/Funktion: Octavian verlässt sein Zelt und entgeht so der Eroberung durch Brutus' Truppen.

Nr. 76: Ciceros Ammen-Vision (*Cic.* 2,1–2)

Kontext: Ciceros frühe Kindheit.

Trauminhalt: Ein großes Licht scheint auf das Kind.

Deutung/Funktion: Prophezeiung seiner künftigen Größe als „Licht“ Roms. Erfüllt sich in seiner Karriere.

Nr. 77: Ciceros Octavian-Traum (*Cic.* 44,2–5)

Kontext: Noch zu Lebzeiten von Pompeius und Caesar.

Trauminhalt: Jupiter ruft Senatorensohne aufs Kapitol, prüft alle, streckt dann zu einem (Octavian) die Hand aus und prophezeit das Ende der Bürgerkriege.

Deutung/Funktion: Cicero erkennt später zufällig den Knaben Octavian und fördert ihn. Prophezeiung der augusteischen Friedenszeit.

5.3 Motivindex der Viten

5.3.1 Tiere

Motiv	Vorkommen	Bedeutungsspektrum	Beispiele
Löwe	5x	Herrschaft, Mut, Geburt bedeutender Personen, Gefahr	Themistokles/Göttermutter (22), Perikles' Geburt (25), Philipps Siegel (38), Marius' Löwenlager (56), Lucullus/Aphrodite (63)
Schlange	2x	Transformation, Gefahr, Übergang	Themistokles' Verwandlung (20), Marysas/Dionysios (33)
Adler	1x	Göttlichkeit, Erhöhung, Schutz	Themistokles' Verwandlung (20)
Hund	1x	Tod, Feindschaft	Kimons bellender Hund (24)
Satyr	1x	Wildheit, Wortspiel	Alexanders Tyros-Traum (42)
Pferd/ Fohlen	2x	Heroische Führung, Opfer	Pelopidas/Fohlen (32), Pyrrhos/Alexander (48)
Hirschkuh	1x	Göttliche Kommunikation (fingiert)	Sertorius' weiße Hindin (57)

5.3.2 Naturphänomene

Motiv	Vorkommen	Bedeutungsspektrum	Beispiele
Blitz/ Donner	4x	Göttlicher Eingriff, Macht, Gefahr, Zeugung	Alexanders Zeugung (37), Pyrrhos/Sparta (53), Sulla/Göttin (58), Antonius' Hand (74)
Feuer	3x	Zerstörung, Reinigung, Macht, Erleuchtung	Alexanders Zeugung (37), Dareios/makedonisches Heer (39), Pyrrhos/Sparta (53)
Steinwurf	1x	Tod, Gewalt, Vorzeichen	Lyder für Mardonios (19)
Wasser/ Meer	1x	Unsicherheit, Übergang, Untergang	Mithridates' Schiffbruch (66)

5.3.3 Göttliche Erscheinungen

Gottheit	Vorkommen	Bedeutungsspektrum	Beispiele
Iuppiter	3x	Staatsangelegenheiten, Legitimation, Versöhnung	Iuppiter/Titus Latinus (54), Iuppiter/Gaius Aurelius (65), Iuppiter/Cicero (77)
Alexander (vergöttlicht)	4x	Legitimation, Nachfolge, Verlust	Zwei Alexander/Eumenes (46), Alexander-Zelt (47), Alexander verlässt Demetrios (50), Alexander hilft Pyrrhos (52),
Athena	4x	Schutz, Weisheit, Heilung, Krieg	Athena Hygieia/Perikles (26), Athena/Eumenes (46), Selene/Athena/Enyo/Sulla (58), Athena/Ilion (62)

Fortsetzung

Gottheit	Vorkommen	Bedeutungsspektrum	Beispiele
Venus/Aphrodite	2x	Liebe, Ermutigung, Ruhm	Aphrodite/Lucullus (63), Venus-Tempel/Pompeius (67)
Apollon	1x	Prophetie, Abwendung	Apollon verlässt Tyros (41)
Götttermutter/Demeter/Kore	3x	Warnung, Schutz, Sieg	Götttermutter/Themistokles (22), Demeter/Eumenes (46), Kore-Priesterinnen/Timoleon (35)
Herakles	2x	Vorbild, göttliche Hilfe	Herakles-Nacheifer/Theseus (16), Herakles winkt/Alexander (40)
Vesta/Hestia	1x	Schutz, Verbot	Vesta verbietet/Tarchetius (17)
Persephone	1x	Krieg, Rätsel	Persephone/Aristagoras (61)
Ammon	1x	Legitimation (fingiert)	Lysander (30)

5.3.4 Menschliche Erscheinungen

Typ	Vorkommen	Bedeutungsspektrum	Beispiele
Tote Verwandte/Bekannte	9x	Warnung, Mahnung, Schicksal, Schuld	Kleonike-Pausanias (23), Skedasos-Pelopidas (28), Kore-Göttinnen (35), Kleitos (45), Tiberius-Gaius (55), Marius-Sohn (59), Sullas Sohn (60), Autolykos (64), Caesar-Cinna (71),
Lebende Personen	6x	Macht, Konflikt, Vorahnung	Themistokles/Artaxerxes (21), Timandra/Alkibiades (27), Alexander/Dareios (39), Pompeius/Theater (67), Pompeius/Peticius (68), Caesar/Calpurnia (70)
Unbekannte Gestalten	3x	Götterboten, Mysterium, Autorität	mysteriöse Stimme/Agesi-laos (31), Homer-Alexander (43), alter Mann/Traum (76)
Phantome/Dämonen/Visionen	3x	Schuld, Tod, Schicksal	Kleonike-Phantom (23), Dions Erinye (34), Brutus' Dämon (72),

5.3.5 Objekte und Orte

Motiv	Vorkommen	Bedeutungsspektrum	Beispiele
Tempel/Heiligtum	4x	Göttliche Nähe, Orakel, Kultort	Amphiaraos (19), Pasiphaea (?) (32), Belos-Tempel (39), Aphrodite (63)
Haus/Architektur	3x	Familie, Stabilität, Gefahr	Dions Haus/Erinye (34), Calpurnias Firstschmuck (70), Theater (29, 67)
Kleidung/Stoffe	4x	Status, Tod, Transformation	Alkibiades' Mantel (27), Dareios' Kleidung (39), Kleitos in Schwarz (45), Sullas Sohn ärmlich (60)
Herrschaftssymbole	5x	Macht, Legitimation	Ephoren-Stuhl (36), Alexander-Zelt mit Thron (47), Löwen-Siegel (38), goldener Heroldstab (20), Venus-Tempel-Schmuck (67)

Fortsetzung

Motiv	Vorkommen	Bedeutungsspektrum	Beispiele
Opfer/ Ritual	3x	Versöhnung, Erfüllung, Konflikt	Ammon-Opfer (30), Iphigenie-Opfer (31), Leuktriden-Opfer (32)
Folter/ Gewalt	1x	Schuld, Grausamkeit	gefolterter Sklave als „Tänzer“ (54)
Schiff/ Navigation	2x	Unsicherheit, Unter- gang, Reise	Göttinnen segeln mit (35), Mithridates' Schiffbruch (66)
Wettkampf	2x	Niederlage, Anstren- gung	Demosthenes' Schauspiel (29), Demetrios' Doppel- lauf (49)
Landwirt- schaft	2x	Erfolg, Verrat	Ährenkranz/Eumenes (42), Goldernte/Antigonos (48)

5.4 Traumdeuter in Plutarchs Viten

5.4.1 Professionelle Seher/Deuter

Nr.	Träumer	Werk/ Stelle	Deuter	Typ	Deutung	Erfüllung
23	Pausanias	<i>Kim.</i> 6,5	Totenorakel in Herakleia	Orakel	Tod in Sparta	Erfüllt
24	Kimon	<i>Kim.</i> 18,2–4	Seher Astyphilos	Mantiker	Hund = Feind, Mischstimme = Meder, Tod	Erfüllt
32	Pelopidas	<i>Pel.</i> 21,4	Seher Theokritos	Mantiker	Blondes Fohlen = gefordertes Opfer	Erfüllt
38	Philipp II.	<i>Alex.</i> 2,2–3	Seher Aristander	Mantiker	Siegel = Schwangerschaft mit Löwensohn	Erfüllt
39	Dareios III.	<i>Alex.</i> 18,4	Persische magoi	Priester	Falschdeutung: Dareios siegt	Falsch
42	Alexander III.	<i>Alex.</i> 24,5	Die Seher (unbe- nannt)	Mantiker	Sa-tyros = „Tyros ist dein“	Erfüllt
45	Alexander III.	<i>Alex.</i> 50,3	Seher Aristander	Mantiker	Nachträgliche Entlastung Alexanders	Erfüllt
53	Pyrrhos	<i>Pyrr.</i> 29,1–2	Lysimachos	Berater	Warnung vor Fehlinterpretati- on	Erfüllt
54	Titus Latinius	<i>Cor.</i> 24,1–3	Römischer Senat	Kollektiv	„Tänzer“ = gefolterter Sklave	Erfüllt

5.4.2 Selbstdeutungen

Nr.	Träumer	Werk/Stel- le	Deutung	Motivation	Erfüllung
22	Themistokles	<i>Them.</i> 30,1	Göttermutter warnt vor Hinterhalt	Praktische Vorsicht	Erfüllt
31	Agesilaos	<i>Ages.</i> 6,4–5	Göttin will Tier-, nicht Menschenop- fer	Moralische Überlegen- heit	Erfüllt

Fortsetzung

Nr.	Träumer	Werk/Stelle	Deutung	Motivation	Erfüllung
33	Marysas	<i>Dion</i> 9,4 – 5	Dionysios deutet als Komplott	Tyrannische Paranoia	Falsch
46	Eumenes	<i>Eum.</i> 6,5 – 6	Demeter hilft ihm	Politische Motivation	Erfüllt

5.5 Strukturelle Aspekte der Träume in den Viten

5.5.1 Träume und Lebensphasen

Lebensphase	Häufigkeit	Typische Motive
Zeugung/Geburt	4	Löwe (25), Blitz (37), Siegel (38), Licht (76)
Kindheit/Jugend	2	Herakles-Vorbild (16), göttliche Zeichen (76)
Aufstieg/ Legitimation	12	u.a. Orakel (18), Ermutigung (52), fingierte Träume (28, 30, 47)
Machthöhe	15	Warnungen (22), Heilträume (26, 44), Entscheidungen (31), Siege (40)
Krise/Konflikt	14	u.a. Verwandlung (20), Schuld (23), innere Kämpfe (29), Angst (66)
Vor dem Tod	15	Tote rufen (55, 60, 71), schwarze Gewänder (45), Vorahnungen (27, 68)

5.5.2 Geschlechtsspezifische Verteilung

Träumer	Anzahl	Prozent	Typische Inhalte
Männer	57	92 %	Macht, Krieg, Politik, Schuld, Legitimation
Frauen	3	5 %	Geburt (25, 37), Tod des Partners (70)
Kollektiv	2	3 %	Stadtschicksal (41, 62), religiöse Botschaften (35)

5.5.3 Soziale Schichtung

Soziale Gruppe	Anzahl	Charakteristika
Herrscher/Könige	23	Legitimation, Paranoia, dynastische Sorgen
Feldherren/Strategen	18	Schlachtvorzeichen, göttliche Führung, Tod
Politiker/Redner	8	Manipulation, Sturz, öffentliche Wirkung
Priester/Seher	2	Kultbotschaften, Orakel
Bürger	8	Ausnahmesituationen mit Staatsrelevanz
Frauen	3	Familienkontext, religiöse Rollen

5.5.4 Verteilung nach historischen Epochen

Epoche	Anzahl Träume	Dominante Typen	Charakteristische Motive
Mythische Zeit	2	Aitiologisch, Gründungsmythen	Herakles (16), Vesta (17)
Archaik (7.–6. Jh.)	—	—	—
Klassik (5./4. Jh.)	16	Kriegsorakel, Staatsträume, Machtlegitimation	u.a. Perserkriege, Zeus Soter (18), Themistokles (20–22), Perikles (25–26), Agesilaos (31), Pelopidas (32)
Hellenismus (3.–2. Jh.)	25	Dynastisch, komplex-symbolisch	Alexander (37–45), Diadochen, Kultinnovationen
Späte Republik	19	Ängste, Bürgerkrieg	Innere Antriebe/Motivationen, Manipulation, Vorahnung

5.5.5 Geographische Verteilung

Region	Anzahl
Griechenland	25
Rom/Italien	16
Kleinasien	8
Makedonien	7
Ägypten	3
Persien/Orient	3
Sizilien/Magna Graecia	4
Sonstige	2

Bibliographie

Verwendete Textausgaben, -übersetzungen und -sammlungen

- Aelian, *Bunte Geschichten*, übers. v. H. Helms, Leipzig 1990.
- Aeschines, *The Speeches*, hg. v. C. D. Adams, Cambridge MA 1919.
- Aischylos, *Der gefesselte Prometheus*, übers. v. K. Steinmann, Stuttgart 2020.
- Appian, *The Foreign Wars*, übers. v. H. White, New York 1899.
- Appian, *Roman History*, hg. v. B. McGing, Cambridge MA 2019 – 2020.
- Arrian, *Der Alexanderzug. Indische Geschichte*, übers. v. G. Wirth/O. v. Hinüber, München 1985.
- Aristoteles, *De insomniis et de divinatione per somnum*, hg. v. H. J. Drossaart Lulofs, Leiden 1947.
- Aristoteles, *On Sleep and Dreams*, ed./übers. u. erl. v. D. Gallop, Warminster 1996.
- Aristotle, *On the Soul and Other Psychological Works*, hg. v. F. D. Miller, Oxford 2019.
- Artemidori Daldiani Onirocriticon Libri V, hg. v. R. A. Pack, Leipzig 1963.
- Artemidorus, *Oneirocritica*, hg. v. D. E. Harris-McCoy, Oxford 2012.
- Artemidorus, *The Interpretation of Dreams*, übers. v. M. Hammond/P. Thonemann, Oxford 2020.
- Artemidor von Daldis, *Das Traumbuch*, übers. v. K. Brackertz, Zürich 1979.
- Aurelius Augustinus, *Vom Gottestaad (De civitate dei)*, übers. v. C. Andresen/W. Thimme, München 1978.
- Calcidius, *In Platonis Timaeum*, hg. v. J. Magee, Cambridge MA 2016.
- Callimachae, *Hymnen, Epigramme und Fragmente*, hg. v. O. Schneider, 2 Bde., Leipzig 1870.
- Cassius Dio, *Die Römische Geschichte*, übers. v. O. Veh, 5 Bde., Zürich 1987.
- Cicero, *Der Staat*, übers. v. K. Büchner, München 1987.
- Cicero, *On Divination Book I*, hg. v. D. Wardle, Oxford 2006.
- Cicero, *Sämtliche Reden*, übers. v. M. Fuhrmann, Zürich 1971.
- Cicero, *Tusculanae disputationes*, übers. v. O. Gigon, München 1998.
- Cicero, *Über das Schicksal. De Fato*, hg. v. H. Weidemann, Berlin 2019.
- Cicero, *Über die Wahrsagung/De Divinatione*. Lateinisch-deutsch, übers. v. Ch. Schäublin, Düsseldorf ²2002.
- Clemens Alexandrinus, *Protrepticus und Paedagogus*, hg. v. O. Stählin, Bd. 1, Berlin 2021.
- Claudii Galenia, *Werke*, hg. v. K. G. Kühn, 20 Bde., Leipzig 1821 – 1833, Nachdr., Hildesheim 1965.
- Cornelius Nepos, „De viris illustribus“, in: *The Commanders of the Fifth Century BCE*. Introduction, Text, and Commentary, hg. v. Francesco Ginelli (OCM), Oxford 2022.
- Curtius Rufus, *Geschichte Alexanders des Großen*, übers. v. K. Müller/H. Schönfeld, München 1954.
- Demosthenis, *Orationes*, hg. v. M. R. Diltis, 4 Bde., Oxford 2002 – 2009.
- Diogenes Laertius, *Leben und Lehre der Philosophen*, übers. v. F. Jürß, Stuttgart 1998.
- Diogenes Laertius, *Lives of the Eminent Philosophers*, übers. v. P. Mensch/J. Miller, Oxford 2018.
- Diodorus of Sicily, *Bibliotheca historica*, hg. v. C. B. Welles, Bd. 8, Cambridge MA 1963.
- Diodorus of Sicily, *Bibliotheca historica*, hg. v. G. P. Goold et al., 12 Bde., Cambridge MA 1989 – 2001.
- Dionysius von Halikarnassos, *Römische Frühgeschichte*, hg. v. N. Wiater, Stuttgart 2014 – 2018.
- Euripides, *Fabulae*, hg. v. G. Murray, 2 Bde., Oxford 1913.
- Euripides, *Iphigenie bei den Taurern*, übers. v. P. Dräger, Stuttgart 2012.
- Euripides, *Perditarium tragoediarum. Fragmenta*, hg. v. A. Nauck, Leipzig 1869.
- Eusebius, *Die Chronik des Hieronymus*, hg. v. R. Helm, Bd. 7, Berlin 1956.
- Florus, *Römische Geschichte*, übers. v. G. Laser, Darmstadt 2005.
- Fragmente der griechischen Historiker* (=FGrHist), 3 Bde., Berlin-Leiden 1923 – 1958.
- Heraklit, *Fragmente*, hg. v. B. Snell, Düsseldorf/Zürich ¹⁴2007.
- Herodot, *Historien*, übers. v. J. Feix, Darmstadt 1995.
- Homer, *Ilias*, übers. v. R. Hampe, Stuttgart 1986.
- Homer, *Odyssee*, übers. v. K. Steinmann, Zürich 2018.
- Inscriptiones Graecae* (=IG), Berlin 1973 ff.

- Livius, *Römische Geschichte*, übers. v. J. Feix/H. J. Hillen, 10 Bde., München 1974–1994.
- Lucan, *Der Bürgerkrieg*, übers. v. G. Luck, Berlin 1985.
- Lucian, *Alexander or the False Prophet*, hg. v. P. Thonemann, Oxford 2021.
- Lycosthenes, *Zeichen und Wunder*, hg. v. K. Brodersen, Wiesbaden 2021.
- Macrobius, *Tischgespräche am Saturnalienfest*, übers. v. E. Schönberger/O. Schönberger, Würzburg 2008.
- Pausanias, *Reisen in Griechenland*, übers. v. E. Meyer/F. Eckstein, 3 Bde., Zürich 1986–1989.
- Plato, *Opera*, hg. v. H. N. Fowler, Bd. 9, Cambridge MA 1925.
- Platon, *Apologie des Sokrates*, hg. v. M. Fuhrmann, Stuttgart 1986.
- Platon, *Der Staat (Politeia)*, übers. v. K. Vretska, Stuttgart 1985.
- Platon, *Nomoi*, hg. v. K. Schöpsdau, Bd. 9/2 [Ibri IV-VII], Göttingen 2003.
- Platon, *Timaios*. Griechisch-deutsch, übers. v. R. Rehn/Th. Paulsen, Stuttgart 2003.
- Platon, *Werke*, hg. v. G. Eigler, Darmstadt 1977.
- Plinius Maior, *Naturkunde*, hg. v. R. König et al., 32 Bde., Berlin 1973–2004.
- Plutarch, *Caesar*, Translation with Introduction and Commentary, übers. v. Ch. Pelling, Oxford 2011.
- Plutarch, *De Pythia oraculis*. Text, Einleitung und Kommentar, hg. v. S. Schröder, Stuttgart 1990.
- Plutarch, *Drei religionsphilosophische Schriften*, übers. v. H. Görgemanns/R. Feldmeier/J. Assmann, Düsseldorf 2009.
- Plutarch, *Essay on the Life and Poetry of Homer*, hg. v. J. J. Keaney/R. Lamberton, Atlanta 1996.
- Plutarch, *Große Griechen und Römer*, hg. v. K. Ziegler/W. Wuhrmann, 6 Bde., Stuttgart 1954–1965, Nachdr., Düsseldorf ³2010.
- Plutarch, *Hellenistic Lives*, hg. v. R. Waterfield/A. Erskine, Oxford 2016.
- Plutarch, *Life of Antony*, hg. v. Ch. Pelling, Cambridge 1988.
- Plutarch, *Life of Kimon*, hg. v. A. Blamire, London 1989.
- Plutarch, *Moralia*, 7 Bde., hg. v. Gregorius N. Bernardakis. Leipzig 1888–1926.
- Plutarch, *Moralia*, hg. v. F. C. Babbitt et al. (LCL; Bde. 1–15), Cambridge MA 1927–1969.
- Plutarch, *Moralia*, übers. v. Ch. N. von Osiander/G. Schwab, Stuttgart 1828–1861, neu gesetzt und revidiert nach der Ausgabe Griechische Prosaiker in neuen Übersetzungen, hg. v. Ch. Weise/M. Vogel, 2. Bde., Wiesbaden 2012.
- Plutarch, *Plutarch's Lives*, with an English Translation by B. Perrin. Cambridge, MA 2016.
- Plutarch, *Römische Fragen. Ein virtueller Spaziergang im Herzen des alten Rom*, hg. v. J. Scheid, Darmstadt 2012.
- Plutarch, *The Life of Cicero*, hg. v. J. Moles, Warminster 1988.
- Plutarch, *Über Gott und Vorsehung, Dämonen und Weissagung. Religionsphilosophische Schriften*, übers. v. K. Ziegler, Zürich 1952.
- Plutarchi vitae parallelae*, hg. K. Ziegler/H. Gärtner, Stuttgart/Leipzig 1960–1996.
- Plutarchus, *De Homero*, hg. v. J. F. Kindstrand, Leipzig 1990.
- Plutarco, *Vita di Mario*, hg. v. E. Valgiglio, Florenz 1956.
- Plutarco, *De superstitione*, hg. v. G. Lozza, Mailand 1981.
- Plutarco, *Vite Parallele. Demetrio e Antonio*, hg. v. O. Andrei/R. Scuderi, Mailand 1989.
- Plutarco, *Vite Parallele. Coriolano e Alcibiade*, hg. v. M. Cesa/L. Prandi/L. M. Raffaelli, Mailand 1992.
- Plutarco, *Vita dei Gracchi*, hg. v. E. Valgiglio, Rom 1980.
- Plutarco, *Vite parallele. Aristide*, hg. v. E. L. Manes/C. Mazzei/S. Ciccone, Mailand 2011.
- Plutarco, *Vite Parallele. Pirro e Mario*, hg. v. B. Scardigli/R. Scuderi, Mailand 2017.
- Plutarque, *Le démon de Socrate*, hg. v. A. Corlu, Paris 1970.
- Plutarque, *Vies, Tome 1 et 2: Thésée-Romulus – Lycurge-Numa*, hg. v. R. Flacelière/E. Chambry/M. Juneaux, Paris 1964.
- Plutarque, *Vies, Tome 3 et 4: Périclès-Fabius Maximus – Alcibiade-Coriolan*, hg. v. R. Flacelière/E. Chambry, Paris 1969.
- Plutarque, *Vies, Tome 5: Aristide-Caton L'Ancien – Philopoemen-Flamininus*, hg. v. R. Flacelière/E. Chambry, Paris 1969.

- Plutarque, *Œuvres Morales: Tome VI: Traités 24–26. Dialogues Pythiques*, hg. v. R. Flacelière, Paris 1974.
- Plutarque, *Vies, Tome 6: Pyrrhos-Marius – Lyandre-Sylla*, hg. v. R. Flacelière/E. Chambry, Paris 1971.
- Plutarque, *Vies, Tome 7: Cimon-Lucullus – Nicias-Crassus*, hg. v. R. Flacelière/E. Chambry, Paris 1972.
- Plutarque, *Vies, Tome 8: Sertorius-Eumène – Agésilas-Pompée*, hg. v. R. Flacelière/E. Chambry, Paris 1973.
- Plutarque, *Vies, Tome 9: Alexandre-César*, hg. v. R. Flacelière/E. Chambry, Paris 1975.
- Plutarque, *Vies, Tome 11: Agis-Cléomène – Les Gracques*, hg. v. R. Flacelière/E. Chambry, Paris 1976.
- Plutarque, *Vies, Tome 12: Démosthène-Cicéron*, hg. v. R. Flacelière/E. Chambry, Paris 1976.
- Plutarque, *Vies, Tome 13: Démétrios-Antoine*, hg. v. R. Flacelière/E. Chambry, Paris 1977.
- Plutarque, *Vies, Tome 15: Dion-Brutus*, hg. v. R. Flacelière/E. Chambry, Paris 1978.
- Plutarque, *Œuvres Morales: Tome VIII: Traités 42–45*, hg. v. J. Hani, Paris 1980.
- Plutarque, *Oeuvres Morales Tome II: Traités 10–14*, hg. v. J. Defradas/J. Hani/R. Klaerr, Paris 1985.
- Plutarque, *Œuvres morales/15,2: Traité 72: Sur les notions communes, contre les Stoïciens*, hg. v. D. Babut, Paris 2002.
- Plutarque, *Œuvres morales/15,1: Traité 70: Sur les contradictions stoïciennes. Traité 71: Synopsis du traité „Que les Stoïciens tiennent des propos plus paradoxaux que les poètes“*, hg. v. D. Babut, Paris 2004.
- Plutarque, *Œuvres Morales 12/2: Opinons des Philosophes*, hg. v. G. Lachenaud, Paris 1993.
- Polyainos, *Strategika*, hg. v. K. Brodersen, Berlin 2017.
- Polybios, *Geschichte/Historiae*, übers. v. H. Drexler, Zürich 1961–1963.
- Pompeius Trogus/Iustin, *Weltgeschichte von den Anfängen bis Augustus im Auszug*, übers. u. erl. v. O. Seel, Zürich 1972.
- Pomponius Mela, *Description of the World*, übers. v. F. E. Romer, Ann Arbor 1998.
- Proklus Diodochus, *Procli Diadochi Tria Opuscula*, hg. v. H. Boese, Berlin 1960.
- Sallust, *Werke*, übers. v. W. Eisenhut/J. Lindauer, München 1985.
- Stoicorum Veterum Fragmenta* (BT; Bde. 1–3), hg. H. von Arnim, Stuttgart 1903–1905.
- Strabo, *Geographica*, übers. v. H. L. Jones, Cambridge MA 1930.
- Suetonius, *Divus Augustus*, hg. v. J. M. Carter, Bristol 1982.
- Gaius Suetonius Tranquillus, *Kaiserbiographien*, übers. v. O. Wittstock, Berlin 1993.
- Suidae Lexicon*, Bd. 4, hg. v. A. Adler, Leipzig 1935.
- Supplementum Epigraphicum Graecum* (=SEG), Amsterdam 1923/24 ff.
- Georgios Synkellos et Nicephorus, *Chronographia*, hg. v. W. Dindorf, 2 Bde., Bonn 1829.
- Tacitus, *Historien*, übers. v. J. Borst, Zürich 1984.
- Tacitus, *Annalen*. Lateinisch-deutsch, übers. v. E. Heller, Düsseldorf 1997.
- Tertullian, *Über die Seele*, hg. v. J. H. Waszink, Zürich 1980.
- Theophrast, *Charaktere*, übers. v. D. Klose, Stuttgart 2000.
- Theophrastus, *Enquiry into Plants*, hg. v. A. Hort, Bd. 2 [libri 6–9], Cambridge MA 1926.
- Thukydides, *Geschichte des Peloponnesischen Krieges*, übers. v. P. Landmann, München 1981.
- Valeri Maximus, *Fatorum et dictorum memorabilium libri novem*, hg. v. C. Kempt, Berlin 1854, Nachdr., Hildesheim 1976.
- Die Fragmente der Vorsokratiker*, hg. von H. Diels/W. Kranz, Zürich 1996.
- Xenophon, *Anabasis-Der Zug der Zehntausend*, übers. v. W. Müri, Düsseldorf 2003.
- Xenophon, *Hellenika*, übers. v. G. Strasburger, Berlin 1970.
- Xenophon, *Kyrupädie*, übers. v. R. Nickel, München 1992.
- Xenophon, *Memorabilia*, hg. v. E. C. Marchant/J. Henderson, Cambridge MA 2014.

Sekundärliteratur

- Addey, C. 2014. *Divination and Theurgy in Neoplatonism: Oracles of the Gods*. Farnham.
- Addey, C. 2022. „Introduction: divination and knowledge in ancient Greek and Roman culture“, in: C. Addey (Hrsg.), *Divination and Knowledge in Greco-Roman Antiquity*. London, 1–28.
- Albini, F. 1997. „Family and the Formation of Character. Aspects of Plutarch's Thought“, in: J. Mossman (Hrsg.), *Plutarch and his Intellectual World: Essays on Plutarch*. London, 59–72.
- Alcock, S. E. 1993. *Graecia Capta: The Landscapes of Roman Greece*. Cambridge.
- Alexiou, E. 1998. „On (apatheia) in Plutarch's Lives“, in: M. von Baumbach/H. Köhler/A. M. Ritter (Hrsg.), *Mousopolos Stephanos: Festschrift für Herwig Görgemanns*. Heidelberg, 380–389.
- Alexiou, E. 1999. „Parallelität und die moralischen Ziele Plutarchs: ‚Coriolanus‘ und ‚Alkibiades‘“, *Hermes* 127.1, 61–74.
- Allen, J. 2010. „Greek philosophy and signs“, in: A. Annas (Hrsg.), *Divination and Interpretation of Signs in the Ancient World*. Chicago, 29–42.
- Almagor, E. 2017. „Plutarch and the Persians“, *Electrum* 24, 123–170.
- Alt, K. 1995. „Das sokratische Daimonion in der Darstellung Plutarchs“, in: H. Kessler (Hrsg.), *Sokrates. Geschichte – Legende – Spiegelungen*. Zug, 71–95.
- Amat, J. 1985. *Songes et visions. L'au-delà dans la littérature latine tardive*. Paris.
- Ameling, W. 1985. „Plutarch, Perikles 12–14“, *Historia* 34, 47–63.
- Anderson, R. 2017. „A story of blood, guts, and guesswork: Synthetic reasoning in classical Greek divination“, in: R. Evans (Hrsg.), *Prophets and Profits: Ancient Divination and Its Reception*. London, 50–64.
- Anson, E. M. 2015. *Eumenes of Cardia: A Greek among Macedonians*. Leiden.
- Asirvatham, S. R. 2018a. „Plutarch's Alexander“, in: K. R. Moore (Hrsg.), *Brill's Companion to the Reception of Alexander the Great*. Leiden, 355–373.
- Asirvatham, S. R. 2018b. „The memory of Alexander in Plutarch's Lives of Demetrios, Pyrrhos, and Eumenes“, in: T. Howe/F. Pownall (Hrsg.), *Ancient Macedonians in the Greek and Roman Sources*. Swansea, 215–255.
- Asper, M. 2016. „Explicit Knowledge“, in: M. Hose/D. Schenker (Hrsg.), *A Companion to Greek Literature*. Malden, MA, 401–414.
- Assmann, J. 1992. *Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. München.
- Athanassiadi, P. 1992. „Philosophers and Oracles: Shifts of Authority in Late Paganism“, *Byzantion* 62, 45–62.
- Auger, D. 1988. „Peuples et/ou pays des rêves“, in: F. Jouan/B. Deforge (Hrsg.), *Peuples et Pays mythiques*. Paris 91–107.
- Babut, D. 1969. *Plutarque et le stoïcisme*. Paris.
- Babut, D. 1983. „La doctrine démonologique dans le De Genio Socratis de Plutarque: coherence et function“, *L'inform. Lit.* 35, 201–205.
- Babut, D. 1992. „La composition des Dialogues pythiques de Plutarque et le problème de leur unité“, *Journal de Savants* 27, 189–234.
- Babut, D. (Hrsg.). 1994. *Parerga: choix d'articles de Daniel Babut (1974–1994)*. Lyon.
- Bachmann, C./J. Leithoff/K. Waldner. 2021. „Einführung“, in: C. Bachmann/J. Leithoff/K. Waldner (Hrsg.), *Liminalisierung: Konfigurationen des Übergangs in antiken Kulturen*. Stuttgart, 7–13.
- Bachmann-Medick, C. 2010. *Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften*. Reinbek b. Hamburg.
- Bagnall, N. 2004. *The Peloponnesian War: Athens, Sparta, and the Struggle for Greece*. New York.
- Baltrusch, E. 2011. *Caesar und Pompeius*. Darmstadt.
- Baltrusch, E. 2014. „Die Könige in Sparta“, in: K. Ehling/G. Weber (Hrsg.), *Hellenistische Königreiche*. Darmstadt, 129–135.

- Barbato, Matteo. 2021. „‘For Themistocles of Phrearrhioi, on account of honour’: ostracism, honour and the nature of Athenian politics“, *CQ* 71.2, 500 – 519.
- Barthelmess, J. A. 1986. „Recent Work on the *Moralia*“, in: F. E. Brenk/I. Gallo (Hrsg.), *Miscellanea Plutarchea*. Ferrara, 61 – 81.
- Bauman, R. A. 1992. *Women and Politics in Ancient Rome*. London.
- Beard, M. 1986. „Cicero and Divination: The formation of a Latin Discourse“, *JRS* 76, 33 – 46.
- Beardslee, W. A. 1975. „De facie quae in orbe lunae apparet“, in: H. D. Betz (Hrsg.), *Plutarch's Theoretical Writings and Early Christian Literature*. Leiden, 286 – 300.
- Becchi, F. 2012. „The Doctrine of the Passions: Plutarch, Posidonius and Galen“, in: L. Roig Lanzillotta/I. Muñoz Gallarte (Hrsg.), *Plutarch in the Religious and Philosophical Discourse of Late Antiquity*. Leiden, 43 – 52.
- Becchi, F. 2014. „Plutarch, Aristotle, and the Peripatetics“, in: M. Beck (Hrsg.), *A Companion to Plutarch*. Chichester, 73 – 87.
- Beck, M. 1998. *Plutarch's Use of Anecdotes in the Lives*. Diss. Chapel Hill.
- Beck, M. 2007. „The Story of Damon and the Ideology of Euergetism in the *Lives of Cimon and Lucullus*“, *Hermathena* 182, 53 – 69.
- Beck, M. 2014a. „Introduction: Plutarch in Greece“, in: M. Beck (Hrsg.), *A Companion to Plutarch*. Chichester, 1 – 9.
- Beck, M. 2014b. „The Socratic Paradigm“, in: M. Beck (Hrsg.), *A Companion to Plutarch*. Chichester, 463 – 478.
- Beck, M. 2020. „Pericles and Athens: An Intertextual Reading of Plutarch and Thucydides“, in: Th. S. Schmidt/Maria Vamvouri/R. Hirsch-Luipold (Hrsg.), *The Dynamics of Intertextuality in Plutarch*. Leiden, 98 – 110.
- Beerden, K. 2013. *World Full of Signs: Ancient Greek Divination in Context*. Leiden.
- Behr, H. 1993. *Die Selbstdarstellung Sullas. Ein aristokratischer Politiker zwischen persönlichem Führungsanspruch und Standessolidarität*. Frankfurt.
- Bendlin, A. 2011. „On the Uses and Disadvantages of Divination: Oracles and their Literary Representations in the Time of the Second Sophistic“, in: J. A. North/S. R. Price (Hrsg.), *The Religious History of the Roman Empire: Pagans, Jews, and Christians*. Oxford, 175 – 250.
- Beneker, J. 2010. „*Aseमतos* or *autokrator*? Obscurity and glory in Plutarchus's *Sertorius*“, in: N. Humble (Hrsg.), *Plutarch's Lives: Parallelism and Purpose*. Swansea, 103 – 119.
- Berardi, E. 1990. „Plutarco e la religione. L'eusebeia come giusto mezzo fra *deisidaimonia* e *atheotes*“, *CCC* 11.2, 141 – 170.
- Berge, B. ten. 2013. „Dreams in Cicero's *De Divinatione*“, *Archiv für Religionsgeschichte* 15.1, 53 – 66.
- Berrey, M. 2017. *Hellenistic Science at Court*. Berlin/Boston.
- Bertrand-Ecanvil, E. 1994. „Présages et propagande idéologique: à propos d'une liste concernant Octavien Auguste“, *MEFRA* 106, 487 – 531.
- Billault, A. 2010. „Plutarque et la fondation d'Alexandrie (Vie d'Alexandre 26)“, in: L. van der Stockt et al. (Hrsg.), *Gods, Daimones, Rituals, Myths and History of Religions in Plutarch's Works: Studies Devoted to Professor Frederick E. Brenk by The International Plutarch Society*. Logan, UT, 47 – 58.
- Binswanger, L. 1930. „Traum und Existenz“, *Neue Schweizer Rundschau* 23, 673 – 779.
- Bittrich, U. 2014. „Outline of a General History of Speculation about Dreams“, in: D. A. Russell/H.-G. Nesselrath (Hrsg.), *On Prophecy, Dreams and Human Imagination. Synesius, De insomniis*. Tübingen, 71 – 96.
- Bittrich, U. 2017. *Traum – Mantik – Allegorie. Die Hieroi Logoi des Aelius Aristides im weiteren Kontext der griechisch-römischen Traumliteratur*. Berlin/Boston.
- Bloch, R. 1984. *La divination dans l'antiquité*. Paris.
- Blösel, W. 2012. „Thucydides on Themistokles: A Herodotean narrator?“, in: E. Foster/D. Lateiner (Hrsg.), *Thucydides and Herodotus*. Oxford, 215 – 214.
- Bodin, L. 1915. „Histoire et biographie, Phánias d'Erèse“, *REG* 28, 251 – 281.

- Böhme, H. 2008. „Vergangenheit und Zukunft im Traum. Zur Traumhermeneutik bei Artemidor von Daldis und Ludwig Binswanger“, *Zeitschrift für Germanistik* 18.1, 11–29.
- Bommelaer, J.-F. 1983. „Le songe d'Agésilaos. Mythe ou rêve d'un mythe“, *Ktèma* 8, 19–26.
- Bonazzi, Mauro. 2014. „Plutarch and the Sceptics“ in: M. Beck (Hrsg.), *A Companion to Plutarch*. Chichester: Blackwell, 121–134.
- Bonzon, S. 1988. „Sur la ‚mise en récit‘ du dialogue chez Platon“, in: S. Bonzon/P. Bühler/P.-L. Dubied (Hrsg.), *La narration: quand le récit devient communication*. Genf, 205–216.
- Bos, A. P. 1989. „A ‚Dreaming Kronos‘ in a Lost Work by Aristotle“, *L'antiquité classique* 58, 88–111.
- Bos, A. P. 2012. „Plutarch on the Sleeping Soul and the Waking Intellect and Aristotle's Double Entelechy Concept“, in: L. Roig Lanzillotta/I. Muñoz Gallarte (Hrsg.), *Plutarch in the Religious and Philosophical Discourse of Late Antiquity*. Leiden, 25–42.
- Bosworth, A. B. 1992. „History and Artifice in Plutarch's *Eumenes*“, in: Ph. A. Stadter (Hrsg.), *Plutarch and the Historical Tradition*. London, 56–89.
- Bouché-Leclercq, A. 1879–1882. *Histoire de la divination dans l'antiquité*, 4 Bde. Paris.
- Boulet, B. 2010. „The Use of Myths and Superstition in Plutarch“, in: L. van der Stockt et al. (Hrsg.), *Gods, Daimones, Rituals, Myths and History of Religions in Plutarch's Works: Studies Devoted to Professor Frederick E. Brenk by The International Plutarch Society*. Logan, UT, 59–64.
- Boulet, B. 2014. „The Philosopher-King“, in: M. Beck (Hrsg.), *A Companion to Plutarch*. Chichester, 449–462.
- Boulet, B. 2022. „The Unspoken Bridge between Philosophy and Politics: Plutarch's *De genio Socratis*“, in: J. Beneker et al. (Hrsg.), *Plutarch's Unexpected Silences: Suppression and Selection in the Lives and the Moralia*. Leiden, 50–62.
- Boulogne, J. 2000. „Plutarque et les mages“, in: A. Moreau/J.-Cl. Turpin (Hrsg.), *La magie II: La magie dans l'antiquité grecque tardive*. Montpellier, 59–77.
- Boulogne, J. 2010. „Les fonctions cognitives de la démonologie chez Plutarque“, in: L. van der Stockt et al. (Hrsg.), *Gods, Daimones, Rituals, Myths and History of Religions in Plutarch's Works: Studies Devoted to Professor Frederick E. Brenk by The International Plutarch Society*. Logan, UT, 65–84.
- Bowden, H. 2003. „Oracles for Sale“, in: P. Derow/R. Parker (Hrsg.), *Herodotus and His World*. Oxford, 256–274.
- Bowden, H. 2013. „Seeking Certainty and Claiming Authority: The Consultation of Greek Oracles from the Classical to the Roman Imperial Period“, in: V. Rosenberger (Hrsg.), *Divination in the Ancient World: Religious Options and the Individual*. Stuttgart, 42–59.
- Bowersock, G. W. 1969. *Greek Sophists in the Roman Empire*. Oxford.
- Bowie, E. 1970. „The Greeks and Their Past in the Second Sophistic“, *P&P* 46, 3–41.
- Bowie, E. 1991. „Hellenes and Hellenism in Writes of the Early Second Sophistic“, in: S. Said (Hrsg.), *Hellēnismos: quelques jalons pour une histoire de l'identité grecque*. Leiden, 183–204.
- Breebaart, A. B. 1971. „Plutarch and the Political Development of Pericles“, *Mnemosyne* 24.3, 260–272.
- Brenk, F. E. 1969. „Le songe de Brutus“, in: *Actes du VIIIe Congrès de l'Association Guillaume Budé*. Paris, 588–594.
- Brenk, F. E. 1975. „The Dreams of Plutarch's *Lives*“, *Latomus* 34, 336–349.
- Brenk, F. E. 1977. *In Mist Apparelled: Religious Themes in Plutarch's Moralia and Lives*. Leiden.
- Brenk, F. E. 1986. „In the Light of the Moon: Demonology in the Early Imperial Period“, *ANRW* 2,16,3, 2068–2145.
- Brenk, F. E. 1987. „An Imperial Heritage: The Religious Spirit of Plutarch of Chaironeia“, *ANRW* 2,36,1, 248–349.
- Brenk, F. E. 1992. „Antony – Osiris, Cleopatra – Isis. The end of Plutarch's *Antony*“, in: Ph. A. Stadter (Hrsg.), *Plutarch and the Historical Tradition*. London, 159–182.
- Brenk, F. E. 1998. *Relighting the Souls: Studies in Plutarch, in Greek Literature, Religion, and Philosophy, and in the New Testament Background*. Stuttgart.

- Brenk, F. E. 2005. „Plutarch's Middle-Platonic God: About to Enter (or Remake) the Academy“, in: R. Hirsch-Luipold (Hrsg.), *Gott und die Götter bei Plutarch: Götterbilder – Gottesbilder – Weltbilder*. Berlin, 27–49.
- Brenk, F. E. 2017a. „The Religious Spirit of Plutarch of Chaironeia“, in: L. Roig Lanzillotta (Hrsg.), *Frederik E. Brenk on Plutarch, Religious Thinker and Biographer*. Leiden, 7–129.
- Brenk, F. E. 2017b. „The Life of Mark Antony: A Literary and Cultural Study“, in: L. Roig Lanzillotta (Hrsg.), *Frederik E. Brenk on Plutarch, Religious Thinker and Biographer*. Leiden, 133–266.
- Brenk, F. E. 2017c. „Plutarch: Philosophy, Religion and Ethics“, in: D. S. Richter/W. A. Johnson (Hrsg.), *The Oxford Handbook of the Second Sophistic*. Oxford, 291–310.
- Brillante, C. 1991. *Studi sulla rappresentazione del sogno nella Grecia antica*. Palermo.
- Bronfen, E. 2008. *Tiefer als der Tag gedacht. Eine Kulturgeschichte der Nacht*. München.
- Brouillette, Xavier. 2014. *La philosophie delphique de Plutarque*. Paris.
- Brun, P. 2023. „Demosthenes, between Fake News and Alternative Facts“, in: A. Kapellos (Hrsg.), *The Orators and Their Treatment of the Recent Past*. Berlin, 307–322.
- Buckler, J. 1980. „Plutarch on Leuktra“, *Symbolae Osloenses* 55, 75–93.
- Burke, P. 1973. „L'histoire sociale des rêves“, *Annales (ES)* 28, 329–342.
- Burke, P. 2014. *Die Explosion des Wissens. Von der Encyclopédie bis Wikipedia*. Berlin.
- Burkert, W. 1979. *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*. Berkeley.
- Burkert, W. 2005. „Signs, Commands, and Knowledge: Ancient Divination Between Enigma and Epiphany“, in: S. I. Johnston/P. Struck (Hrsg.), *Mantikē: Studies in Ancient Divination*. Leiden, 29–49.
- Buszard, B. 2008. „Caesar's Ambition: A Combined Reading of Plutarch's 'Alexander-Caesar' and 'Pyrrhus-Marius'?“, *TAPA* 138.1, 185–215.
- Buxton, R. 2009. *Forms of Astonishment: Greek Myths of Metamorphosis*. Oxford.
- Cagniart, P. F. 1986. *The Life and Career of Lucius Cornelius Sulla. Through his Censorship in 88 B. C. A Study in Character and Politics*. Ann Arbor.
- Cain, H. U. 2007. „Die Hellenisierung Roms“, in: G. Weber (Hrsg.), *Kulturgeschichte des Hellenismus*. Stuttgart, 310–332.
- Carney, T. F. 1958. „The Death of Marius“, *AClass* 1, 117–122.
- Carney, T. F. 1961. „The Death of Sulla“, *AClass* 4, 64–79.
- Carney, T. F. 1967. „The Changing Picture of Marius in Ancient Literature“, *PACA* 10, 5–22.
- Cartledge, P. 1987. *Agesilaos and the Crisis of Sparta*. London.
- Casanova, A. 2012. „Plutarch as Apollo's Priest at Delphi“, in: L. Roig Lanzillotta/I. Muñoz Gallarte (Hrsg.), *Plutarch in the Religious and Philosophical Discourse of Late Antiquity*. Leiden, 151–157.
- Catherine, M. M. 2018. „Entangled Imperial Identities: Citizen, Subject and Mentor in Plutarch's *Aratus*“, in: Ph. R. Bosman (Hrsg.), *Intellectual and Empire in Greco-Roman Antiquity*. London, 89–101.
- Caven, B. 1990. *Dioynsius I.: Warlord of Sicily*. New Haven.
- Cawkwell, G. 2010. „Between Athens, Sparta, and Persia: the Historical Significance of the Liberation of Thebes in 379“, in: H.-G. Nesselrath (Hrsg.), *Plutarch: On the daimonion of Socrates. Human liberation, divine guidance and philosophy*. Tübingen, 101–110.
- Cawkwell, G. 2011. „The Fall of Themistocles“, in: G. Cawkwell, *Cyrene to Chaironeia: Selected Essays on Ancient Greek History*. Oxford, 95–113.
- Chandezon, Ch. 2014. „En guise d'introduction: Artémidore et la civilisation de son temps. La reception des *Oνειροκριτικά*“, in: Ch. Chandezon/J. du Bouchet (Hrsg.), *Artémidore de Daldis et l'interprétation des rêves: quatorze études*. Paris, 11–29.
- Chandezon, Ch./J. du Bouchet (Hrsg.). 2014. *Artémidore de Daldis et l'interprétation des rêves: quatorze études*. Paris.
- Chandezon, Ch./J. du Bouchet (Hrsg.). 2023. *D'Artémidore à Foucault. L'oneirocritique grecque et sa postérité*. Paris.
- Chaniotis, A. 2007. „Religion und Mythos“, in: G. Weber (Hrsg.), *Kulturgeschichte des Hellenismus*. Stuttgart, 139–157.

- Chlup, J. T. 2022. „A Life in Pieces: Plutarch, *Crassus* 12.1 – 16.8“, in: J. Beneker et al. (Hrsg.), *Plutarch's Unexpected Silences: Suppression and Selection in the Lives and the Moralia*. Leiden, 138 – 150.
- Christ, K. 2002. *Sulla: Eine römische Karriere*. München.
- Christ, K. 2019. *Pompeius: Der Feldherr Roms*. München.
- Chrysanthou, Ch. S. 2018. *Plutarch's Parallel Lives – Narrative Technique and Moral Judgement* (Trends in Classics 57). Berlin.
- Clarke, M. L. 1981. *The Noblest Man: Marcus Brutus and His Reputation*. Ithaca.
- Cornell, T. J. 1975. „Aeneas and the Twins: The Development of the Roman Foundation Legend“, *PCPS* 21, 1 – 33.
- Cooper, C. 2008. „The Moral Interplay Between Plutarch's Political Precepts and Life of Demosthenes“, in: A. Nikolaidis (Hrsg.), *The Unity of Plutarch's Work: „Moralia“ themes in the „Lives“, features of the „Lives“ in the „Moralia“*. Berlin, 67 – 83.
- Cooper, C. 2014. „Death and Other Kinds of Closure“, in: M. Beck (Hrsg.), *A Companion to Plutarch*. Chichester, 391 – 404.
- Corvisier, J.-N. 2001. „Les Préceptes de santé de Plutarque et leur place dans la littérature comparable“, in: J.-N. Corvisier/Ch. Didier/M. Valdher (Hrsg.), *Thérapies, Médecine et Démographie antiques*. Arras, 137 – 156.
- Cox Miller, P. 1994. *Dreams in Late Antiquity: Studies in the Imagination of a Culture*. Princeton.
- Curnow, T. 2010. *Wisdom in the Ancient World*. London.
- Curry, P. 2010. „Introduction“, in: P. Curry (Hrsg.), *Divination: Perspectives for a New Millennium*. Farnham, 1 – 9.
- Davies, P. 2018. „Plutarch, Lysander, and a Disappearing Heraclid Reform“, *GRBS* 58, 523 – 541.
- Davies, J. P. 2019. „Whose Dream Is It Anyway? Navigating the Significance of Dreams in the Ancient World“, in: L. G. Driediger-Murphy und E. Eidinow (Hrsg.), *Ancient Divination and Experience*. Oxford, 87 – 108.
- De Blois, L. 1992. „The Perception of Politics in Plutarch's Roman 'Lives'“, *ANRW* II 33,6, 4568 – 4615.
- De Blois, L. 2008. „The Ideal Statesman: A Commonplace in Plutarch's Political Treatises, His Solon, and His Lycurgus“, in: A. Nikolaidis (Hrsg.), *The Unity of Plutarch's Work: „Moralia“ themes in the „Lives“, features of the „Lives“ in the „Moralia“*. Berlin, 317 – 324.
- De Boeck, F./Devich, R. 1994. „Ndembu, Luunda and Yaka Divination Compared: From Representation and Social Engineering to Embodiment and Worldmaking“, *Journal of Religion in Africa* 24,2, 98 – 133.
- Deeley, Q. 2019. „The Pythia at Delphi: A Cognitive Reconstruction of Oracular Possession“, in: L. G. Driediger-Murphy/E. Eidinow (Hrsg.), *Ancient Divination and Experience*. Oxford, 226 – 252.
- Dench, E. 2017. „Ethnicity, Culture, and Identity“, in: D. S. Richter/W. A. Johnson (Hrsg.), *The Oxford Handbook of the Second Sophistic*. Oxford, 99 – 114.
- Denyer, N. 1985. „The Case Against Divination: An Examination of Cicero's 'De Divinatione'“, *PCPhS* 31, 1 – 10.
- Desideri, P. 2017. „Plutarch's Lives“, in: D. S. Richter/W. A. Johnson (Hrsg.), *The Oxford Handbook of the Second Sophistic*. Oxford, 311 – 326.
- Desideri, P. 2021. „Roman Festivals in Plutarch's Life of Romulus“, *Prometheus* 47, 203 – 213.
- Dettenhofer, M. H. 1992. *Perdita Iuventus. Zwischen den Generationen von Caesar und Augustus*. München 1992.
- Deuse, W. 2010. „Plutarch's eschatological myths“, in: H.-G. Nesselrath (Hrsg.), *Plutarch: On the daimonion of Socrates. Human liberation, divine guidance and philosophy*. Tübingen, 169 – 197.
- De Wet, B. X. 1990. „Contemporary Sources in Plutarch's Life of Antony“, *Hermes* 118,1, 80 – 90.
- Dignas, B./Trampedach, K. (Hrsg.). 2008. *Practitioners of the Divine: Greek Priests and Religious Figures from Homer to Heliodorus*. Washington, DC.
- Dillery, J. 2005. „Chresmologues and Manteis: Independent Diviners and the Problem of Authority“, in: S. I. Johnston/P. Struck (Hrsg.), *Mantikē: Studies in Ancient Divination*. Leiden, 167 – 232.
- Dillon, J. 1977. *The Middle Platonists: A Study of Platonism, 80 BC to 220 AD*. London.

- Dillon, J. 1997. „Plutarch and the End of History“, in: J. Mossman (Hrsg.), *Plutarch and his Intellectual World: Essays on Plutarch*. London, 235–240.
- Dillon, J. 2004. „Dämonologie im frühen Platonismus“, in: M. Baltes et al. (Hrsg.), *Apuleius, De deo Socratis*. Darmstadt, 123–141.
- Dillon, J. 2010a. „Pythagoreanism in Plutarch“, in: H.-G. Nesselrath (Hrsg.), *Plutarch: On the daimonion of Socrates. Human liberation, divine guidance and philosophy*. Tübingen, 139–144.
- Dillon, J. 2010b. „Dion and Brutus: Philosopher Kings Adrift in a Hostile World“, in: N. Humble (Hrsg.), *Plutarch's Lives: Parallelism and Purpose*. Swansea, 87–102.
- Dillon, J. 2014. „Plutarch and Platonism“, in: M. Beck (Hrsg.), *A Companion to Plutarch*. Chichester, 61–72.
- Dillon, M. 2017. *Omens and Oracles: Divination in Ancient Greece*. London.
- Dodds, E. R. 1951. *The Greeks and the Irrational*. Berkeley.
- Dodds, E. R. 1973. *The Ancient Concept of Progress and Other Essays on Greek Literature and Belief*. Oxford.
- Dodson, D. S. 2009. *Reading Dreams: An Audience-Critical Approach to the Dreams in the Gospel of Matthew*. New York.
- Döring, K. 1984. „Plutarch und das Daimonion des Sokrates“, *Mnemosyne* 37, 376–392.
- Dörrie, H. 1971. „Die Stellung Plutarchs im Platonismus seiner Zeit“, in: R. B. Palmer/R. Hamerton-Kelly (Hrsg.), *Philomates. Studies and Essays in the Humanities in Memory of Philip Merlan*. Den Haag, 36–56.
- Dosse, F. 2005. *Le pari biographique*. Paris.
- Downie, J. 2014. „Narrative and Divination: Artemidorus and Aelius Aristides“, *Archiv für Religionsgeschichte* 15.1, 97–116.
- Dreher, M. 2001. *Athen und Sparta*. München.
- Driediger-Murphy, L. G./Eidinow, E. 2019. „Introduction“, in: L. G. Driediger-Murphy/E. Eidinow (Hrsg.), *Ancient Divination and Experience*. Oxford, 1–15.
- Du Bouchet, J./Chandezon, Ch. (Hrsg.). 2012. *Études sur Artémidore et l'interprétation des rêves*. Nanterre.
- Du Bouchet, J. 2023. „Divination fraie et fausse chez Artémidore“, in: Ch. Chandezon/J. du Bouchet (Hrsg.), *D'Artémidore à Foucault. L'oniromancie grecque et sa postérité*. Paris, 13–58.
- Duff, T. E. 1999. *Plutarch's Lives*. Oxford.
- Duff, T. E. 2010. „Plutarch's Themistokles and Camillus“, in: N. Humble (Hrsg.), *Plutarch's Lives: Parallelism and Purpose*. Swansea, 45–86.
- Durán Mañas, M. 2010. „Le Monde des Rêves à l'Époque Hellénistique dans les *Vies* et les *Moralia*“, in: F. Frazier/D. F. Leao (Hrsg.), *Tychè et Pronoia. La marche du monde selon Plutarque*. Coimbra, 121–138.
- Eckert, A. 2016. *Lucius Cornelius Sulla in der antiken Erinnerung. Jener Mörder, der sich Felix nannte*. Berlin.
- Eckholdt, J.-F. 2019. *Von göttlicher Vorsehung bis Zufall: 'Tyche' im Werk Plutarchs von Chaironeia*. Berlin.
- Edmonds, R. G. 2019. *Drawing down the Moon: Magic in the Ancient Graeco-Roman World*. Princeton.
- Edwards, M. J. 1991. *Plutarch: The Lives of Pompeius, Caesar and Cicero. A Companion to the Penguin Translation with Introduction and Commentary*. Bristol.
- Edwards, J. 2011. „Plutarch and the Death of Pyrrhus: Disambiguating the Conflicting Accounts“, *Scholia* 20, 112–131.
- Eidinow, E. 2007. *Oracles, Curses, and Risk among the Ancient Greeks*. Oxford.
- Eidinow, E. 2011. *Luck, Fate & Fortune: Antiquity and Its Legacy*. London.
- Eidinow, E. 2013. „Oracular Consultation, Fate, and the Concept of the Individual“, in: V. Rosenberger (Hrsg.), *Divination in the Ancient World: Religious Options and the Individual*. Stuttgart, 21–39.
- Eidinow, E. 2014. „Oracles and Oracle Sellers. An Ancient Market in Futures“, in: D. Engels/P. van Nuffelen (Hrsg.), *Religion and Competition in Antiquity*. Brüssel, 55–95.
- Eidinow, E. 2022. „The Problem of Relating to the Gods“, *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 65.2, 187–198.
- Eidinow, E./Kindt, J./Osborne, R./Tor, S. 2016. „Introduction: what might we mean by the theologies of ancient Greek religion?“, in: E. Eidinow/J. Kindt/R. Osborne (Hrsg.), *Theologies of Ancient Greek Religion*. Cambridge, 1–12.

- Ellinger, P. 2005. „Plutarche et Damon de Chéronée : une histoire, un mythe, un texte, ou autre chose encore“, *Kernos*, 291 – 310.
- Ellis, W. M. 1989. *Alcibiades*. London.
- Engels, D. *Das römische Vorzeichenwesen (753 – 27 v. Chr.). Quellen, Terminologie, Kommentar, historische Entwicklung*. Stuttgart.
- Erbse, H. 1956. „Die Bedeutung der Synkrisis in den Parallelbiographien Plutarchs“, *Hermes* 84, 398 – 424.
- Erler, M. 2022. „Philosophie“, in: B. Zimmermann/A. Rengakos (Hrsg.), *Handbuch der Griechischen Literatur der Antike: Die pagane Literatur der Kaiserzeit und Spätantike*, Bd. 3.1. München, 123 – 321.
- Erskine, A. 2018. „Standing up to the Demos: Plutarch, Phocion, and the Democratic Life“, in: M. Canevaro/B. Gray (Hrsg.), *The Hellenistic Reception of Classical Athenian Democracy and Political Thought*. Oxford, 237 – 260.
- Evans, R. 2018. „The Misleading Representation of Dion as Philosopher in Plutarch's Life“, in: Ph. R. Bosman (Hrsg.), *Intellectual and Empire in Greco-Roman Antiquity*. London, 102 – 115.
- Fears, J. R. 1975. „Sulla or Endymion. A Reconsideration of a Denarius of L. Aemilius Buca“, *ANSMN* 20, 29 – 37.
- Fears, J. R. 1981. „The Theology of Victory at Rome: Approaches and Problems“, *ANRW* II 17,2, 736 – 826.
- Fell, M. 2004. „Kimon und die Gebeine des Theseus“, *Klio* 86.1, 16 – 54.
- Ferrari, F. 2000. „Plutarch. Platonismus und Tradition“, in: M. Erler/A. Graeser (Hrsg.), *Philosophen des Altertums*. Darmstadt, 109 – 127.
- Ferrari, F. 2005. „Der Gott Plutarchs und der Gott Platons“, in: R. Hirsch-Luipold (Hrsg.), *Gott und die Götter bei Plutarch: Götterbilder – Gottesbilder – Weltbilder*. Berlin, 13 – 25.
- Finn, J. 2020. „Plutarch's Themistocles: the Serpent of Hellas“, *Histos* 14, 185 – 205.
- FitzGibbon, P. 2008. „Boethus and Cassius: Two Epicureans in Plutarch“, in: A. Nikolaidis (Hrsg.), *The Unity of Plutarch's Work: „Moralia“ themes in the „Lives“, features of the „Lives“ in the „Moralia“*. Berlin, 445 – 460.
- Flacelière, R. 1943. „Plutarque et la Pythie“, *Revue des Études Grecques* 56, 72 – 111.
- Flacelière, R. 1974. „La théologie selon Plutarque“, *Publications de l'École Française de Rome* 22, 273 – 280.
- Flower, M. A. 2002. „The Invention of Tradition in Classical and Hellenistic Sparta“, in: A. Powell/S. Hodkinson (Hrsg.), *Sparta Beyond the Mirage*, Swansea, 191 – 217.
- Flower, M. A. 2008. *The Seer in Ancient Greece*. Berkeley.
- Flower, M. A. 2015. „Religious Expertise“, in: E. Eidinow/J. Kindt (Hrsg.), *The Oxford Handbook of Ancient Greek Religion*. Oxford, 293 – 307.
- Flower, M. A. 2019. „Divination and the ‚Real Presence‘ of the Divine in Ancient Greece“, in: L. G. Driediger-Murphy/E. Eidinow (Hrsg.), *Ancient Divination and Experience*. Oxford, 203 – 225.
- Flower, M. A. 2023. „Omens and Portents Foretelling Defeat: Ontological, Literary, and Cognitive Perspectives“, in: R. D. Woodard (Hrsg.), *Divination and Prophecy in the Ancient Greek World*. Cambridge, 192 – 218.
- Foucault, M. 1973. *Archäologie des Wissens*. Frankfurt a. M.
- Foucault, M. 1983. *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit 1*. Frankfurt a. M.
- Foucault, M. 1989a. *Der Gebrauch der Lüste. Sexualität und Wahrheit 2*. Frankfurt a. M.
- Foucault, M. 1989b. *Die Sorge um sich. Sexualität und Wahrheit 3*. Frankfurt a. M.
- Foucault, M. 2001. „Vorwort (1961)“, in: D. Defert/F. Ewald (Hrsg.), *M. Foucault: Dits et Ecrits. Schriften in vier Bänden, Bd. I (1954 – 1969)*. Frankfurt a. M., 107 – 174.
- Foucault, M. 2005 [1982]. „Technologien des Selbst“, in: D. Defert/F. Ewald (Hrsg.), *M. Foucault: Dits et Ecrits. Schriften in vier Bänden, Bd. IV*. Frankfurt a. M., 966-999.
- Foucault, M. 2006 [1984]. „Von anderen Räumen“, in: J. Dünne/S. Günzel (Hrsg.), *Raumtheorie: Grundagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaften*. Frankfurt a. M., 317 – 329.
- Foucault, M. 2019 [1970 – 1971]. Über den Willen zum Wissen. Vorlesungen am Collège de France 1970 – 1971. Frankfurt a. M.

- Fournel, E. 2016. „Dream Narratives in Plutarch's Lives: The Place of Fiction in Biography“, in: V. Liotsakis/S. Farrington (Hrsg.), *The Art of History: Literary Perspectives on Greek and Roman Historiography*. Berlin, 199 – 216.
- Foxhall, L. 1999. „Foreign Powers: Plutarch and Discourses of Domination in Roman Greece“, in: S. B. Pomeroy (Hrsg.), *Plutarch's Advice to the Bride and Groom and A Consolation to His Wife: English Translations, Commentary, Interpretive Essays, and Bibliography*. Oxford, 138 – 150.
- Frazier, F. 2005. „Göttlichkeit und Glaube: Persönliche Gottesbeziehung im Spätwerk Plutarchs“, in: R. Hirsch-Luipold (Hrsg.), *Gott und die Götter bei Plutarch: Götterbilder – Gottesbilder – Weltbilder*. Berlin, 111 – 139.
- Frazier, F. 2008. „Philosophie et religion dans la pensée de Plutarque: Quelques réflexions autour des emplois du mot πλοῦς“, *Études platoniciennes* 5, 41 – 61.
- Frazier, F. 2010. „Introduction: La marche du monde et les incertitudes de la *tyche*“, in: F. Frazier/D. F. Leao (Hrsg.), *Tychè et Pronoia. La marche du monde selon Plutarque*. Coimbra, iii-xiv.
- Frazier, F. 2014. „The Perils of Ambition“, in: M. Beck (Hrsg.), *A Companion to Plutarch*. Chichester, 488 – 502.
- Fredricksmeyer, E. A. 1991. „Alexander, Zeus Ammon and the Conquest of Asia“, *TAPA* 121, 199 – 214.
- Freud, S. 1900. *Die Traumdeutung*. Leipzig.
- Freud, S. 1915. „Metapsychologische Ergänzung zur Traumlehre (1915)“, in: S. Freud: *Kleine Schriften II*. Projekt Gutenberg 2011. <http://gutenberg.spiegel.de/buch/kleine-schriften-ii-7122/5> (zuletzt abgerufen am 03.02.2022).
- Frost, F. J. 1980. *Plutarch's Themistocles: A Historical Commentary*. Princeton 1980.
- Frost, F. J. 1984. „Plutarch and Theseus“, *CB* 60, 65 – 73.
- Fuhrmann, M. 1960. *Das systematische Lehrbuch: Ein Beitrag zur Geschichte der Wissenschaften in der Antike*. Göttingen.
- Gabba, E. 1967. „Considerazioni sulla tradizione letteraria sulle origini della Repubblica“, in: *Les origins de la République Romaine*. Vandoeuves, 133 – 174.
- Gallagher, C./Greenblatt, S. 2001. *Practicing New Historicism*. Cambridge.
- Galli, M. 2001. „Pepaideumenoi am ‚Ort des Heiligen‘: Euergetische Initiativen und Kommunikationsformen in griechischen Heiligtümern zur Zeit der Zweiten Sophistik“, in: Ch. Reuser (Hrsg.), *Griechenland in der Kaiserzeit*. Bern, 43 – 70.
- Galsterer, H. 1994. „Kunsthandel und Kunstraub im republikanischen Rom“, in: G. Hellenkemper Salies et al. (Hrsg.), *Das Wrack. Der antike Schiffsfund von Mahdia*, 2 Bde. Köln, 857 – 866.
- García Moreno, L. A. „Paradoxography and Political Ideals in Plutarch's Life of Sertorius“, in: Ph. A. Stadter (Hrsg.), *Plutarch and the Historical Tradition*. London, 132 – 158.
- Gehring, Petra. 2018. „Philosophie“, in: A. Krovoza/Ch. Walde (Hrsg.), *Traum und Schlaf: Ein interdisziplinäres Handbuch*. Stuttgart, 172 – 183.
- Gehrke, H.-J. 1982. „Der siegreiche König. Überlegungen zur hellenistischen Monarchie“, *Archiv für Kulturgeschichte* 64, 247 – 277.
- Gehrke, H.-J. 1985. *Stasis. Untersuchungen zu den inneren Kriegen in den griechischen Staaten des 5. und 4. Jahrhunderts v. Chr.* München.
- Gehrke, H.-J. 1994. „Mythos, Geschichte, Politik – antik und modern“, *Saeculum* 45, 239 – 264.
- Gehrke, H.-J. 1996. *Alexander der Große*. München.
- Gehrke, H.-J. 2007. „Der Hellenismus als Kulturepoche“, in: G. Weber (Hrsg.), *Kulturgeschichte des Hellenismus*. Stuttgart, 355 – 379.
- Geiger, J. 1981. „Plutarch's *Parallel Lives*: The Choice of Heroes“, *Hermes* 109, 85 – 104.
- Geiger, J. 1988. „Nepos and Plutarch: From Latin to Greek Political Biography“, *ICS* 13.2, 245 – 256.
- Geiger, J. 2014. „The Project of the *Parallel Lives*. Plutarch's Conception of Biography“, in: M. Beck (Hrsg.), *A Companion to Plutarch*. Chichester, 292 – 303.
- Geiger, J. 2017. „Greeks and the Roman past in the Second Sophistic: The case of Plutarch“, in: A. Georgiadou/K. Oikonomopoulou (Hrsg.), *Space, Time and Language in Plutarch*. Berlin, 119 – 125.

- Georgiadou, A. 1996. „Pro-Boiotian Traditions in the Fourth Century BC. Kallisthenes and Ephoros as Plutarch's Sources in Plutarch's Pelopidas“, in: J. M. Fossey (Hrsg.), *Boeotia Antiqua VI*, Amsterdam, 73–90.
- Georgiadou, A. 1997. *Plutarch's Pelopidas. A Historical and Philological Commentary*. Stuttgart.
- Gleason, M. W. 1995. *Making Men: Sophists and Self-Representation in Ancient Rome*. Princeton, NJ.
- Gotter, U. 1996. *Der Diktator ist tot! Politik in Rom zwischen den Iden des März und der Begründung des Zweiten Triumvirats*. Stuttgart.
- Goušchin, V. 2019. „Plutarch on Cimon, Athenian Expeditions, and Ephialtes' Reform (Plut. Cim. 14–17)“, *GRBS* 59: 38–56.
- Graf, F. 1999. „Divination/Mantik, die Kunst der Zukunftsdeutung“, in: H. D. Betz/D. S. Browning (Hrsg.), *Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, 2: C-E. Tübingen, 883–886.
- Graf, F. 2005. „Plutarch und die Götterbilder“, in: R. Hirsch-Luipold (Hrsg.), *Gott und die Götter bei Plutarch: Götterbilder – Gottesbilder – Weltbilder*. Berlin, 251–266.
- Graw, K. 2009. „Beyond Expertise: Reflections on Specialist Agency and Autonomy of the Divinatory Ritual“, *Africa: Journal of the International African Institute* 79, 92–109.
- Gribble, D. 1994. *Alkibiades and Athens: a Study in Literary Presentations*. Diss. Oxford.
- Griffith, J. G. 1974. „The Siege Scene on the Gold Amphora of the Panagjuristische Treasure“, *JHS* 94, 38–49.
- Greenwalt, W. S. 1982. „A Macedonian Mantis“, *The Ancient World* 5, 17–25.
- Gómez-Castro, D. 2018. „A Spartan Warlord: Lysander and the Creation of a New Greek Empire“, in: T. del Hoyo/F. López Sánchez (Hrsg.), *War, Warlords, and Interstate Relations in the Ancient Mediterranean*. Leiden, 54–63.
- Gould, J. 1985. „On making sense of Greek religion“, in: P. F. Easterling/J. V. Muir (Hrsg.), *Greek Religion and Society*. Cambridge, 1–33.
- Guidorizzi, G. 2013. *Il compagno dell'anima. I Greci e il sogno*. Mailand.
- Guidorizzi, G. 2015. „On Dreaming of One's Mother: Oedipal Dreams between Sophocles and Artemidorus“, in: G. Weber (Hrsg.), *Artemidor von Daldis und die antike Traumdeutung: Texte – Kontexte – Lektüren*. Berlin, 219–232.
- Gygax, M. D. 2006. „Plutarch on Alcibiades' Return to Athens“, *Mnemosyne* 59.4, 481–500.
- Haake, M. 2008. „Philosopher and Priest: The Image of the Intellectual and Social Practice of the Elites in the Easter Roman Empire (First-Third Centuries AD)“, in: B. Dignas/K. Trampedach (Hrsg.), *Practitioners of the Divine: Greek Priests and Religious Figures from Homer to Heliodorus*. Washington, DC, 145–165.
- Hahmann, A. 2024. „Deutungsfreie Wahrsagung in Ciceros ‚De divinatione‘? Zeichen und Deutung in natürlicher und künstlicher Wahrsagung“, in: Ch. Schliephake /G. Weber (Hrsg.), *Deutungskämpfe um die antike Divination im Spiegel spätrepublikanischer und kaiserzeitlicher Texte*. Berlin, 29–50.
- Hamilton, Ch. D. 1991. *Agessilaus and the Failure of Spartan Hegemony*. Ithaca.
- Hamilton, Ch. D. 1992. „Plutarch's 'Life of Agessilaus'“, *ANRW II* 33,6, 4201–4221.
- Hamilton, J. R. 1969. *Plutarch: Alexander*. London.
- Hammond, N. G. L. 1993. *Sources for Alexander the Great: An Analysis of Plutarch's Life and Arrian's Anabasis Alexandrou*. Cambridge.
- Hammond, N. G. L. 1998. „Portents, Prophecies, and Dreams in Diodorus Books 14–17“, *GBRS* 29, 407–428.
- Hankinson, R. J. 1988. „Stoicism, Science, and Divination“, *Apeiron* 21, 123–160.
- Hanson, J. S. 1980. „Dreams and Visions in the Graeco-Roman World and Early Christianity“, *ANRW II* 23.2, 1395–1427.
- Hardie, Ph. 1996. „Sign Language in On the Sign of Socrates“, in: L. Van der Stockt (Hrsg.), *Plutarchea Lovaniensia: A Miscellany of Essays on Plutarch*. Leuven, 123–136.
- Harris, W. V. 2003. „Roman Opinions about the Truthfulness of Dreams“, *JRS* 93, 18–34.

- Harris, W. V. 2009. *Dreams and Experience in Classical Antiquity*. Cambridge.
- Harris, W. V. 2020. „The Reputation of the Manteis in the Century after the Sicilian Expedition“, *Hermes* 148.1, 4–22.
- Harris-McCoy, D. 2015. „Writing and Reading Books IV and V of Artemidorus' *Oneirocritica*“, in: G. Weber (Hrsg.), *Artemidor von Daldis und die antike Traumdeutung: Texte – Kontexte – Lektüren*. Berlin, 17–37.
- Harrison, T. 2015. „Belief vs. Practice“, in: E. Eidinow/J. Kindt (Hrsg.), *The Oxford Handbook of Ancient Greek Religion*. Oxford, 21–28.
- Harrison, J. 2013. *Dreams and Dreaming in the Roman Empire: Cultural Memory and Imagination*. London.
- Hawes, G. 2014. *Rationalizing Myth in Antiquity*. Oxford.
- Heftner, H. 1995. *Plutarch und der Aufstieg des Pompeius. Ein historischer Kommentar zu Plutarchs Pompeiusvita*. Teil I: 1–45. Frankfurt.
- Heftner, H. 2006. *Von den Gracchen bis Sulla. Die römische Republik am Scheideweg 133–78 v. Chr.* Regensburg.
- Heftner, H. 2011. *Alkibiades. Staatsmann und Feldherr*. Darmstadt.
- Herter, H. 1973. „Theseus“, *RE Supplbd.* 13, 1045–1238.
- Hillard, T. W. 1987. „Plutarch's Late-Republican Lives: Between the Lines“, *Antichthon* 21, 19–48.
- Hillman, T. 1992. „Plutarch and the First Consulship of Pompeius and Crassus“, *Phoenix* 46.2, 124–137.
- Hillman, T. 1994. „Authorial Statements, Narrative, and Character in Plutarch's *Agesialus-Pompeius*“, *GRBS* 35, 255–280.
- Hirsch-Luipold, R. (Hrsg.). 2005. *Gott und die Götter bei Plutarch: Götterbilder – Gottesbilder – Weltbilder*. Berlin.
- Hirsch-Luipold, R. 2014. „Religion and Myth“, in: M. Beck (Hrsg.), *A Companion to Plutarch*. Chichester, 163–176.
- Hirsch-Luipold, R. 2020. „ὅλη θεολογία: Religious Lore as Inter‘text’ in Plutarch's *Moralia*“, in: T. S. Schmidt/M. Vamvouri/R. Hirsch-Luipold (Hrsg.), *The Dynamics of Intertextuality in Plutarch*. Leiden, 525–538.
- Hirsch-Luipold, R. 2021. „Priester, Philosoph und Propagandist – Plutarch und Delphi“, in: B. Bäbler/H.-G. Nesselrath (Hrsg.), *Delphi. Apollons Orakel in der Welt der Antike*. Tübingen, 397–412.
- Hirsch-Luipold, R./Lanzillotta, L. R. (Hrsg.). 2021. *Plutarch's Religious Landscapes*. Leiden.
- Hirsch-Luipold, R. (Hrsg.). 2022. *Plutarch and the New Testament in Their Religio-Philosophical Contexts. Bridging Discourses in the World of the Early Roman Empire*. Leiden 2022.
- Hirzel, R. 1895. *Der Dialog: ein literarhistorischer Versuch*, Bd. 2. Leipzig.
- Holzhausen, J. 1993. „Zur Inspirationslehre Plutarchs in *De Pythiae oraculis*“, *Philologus* 137, 72–91.
- Homeyer, H. 1962. „Zu den Anfängen der griechischen Biographie“, *Philologus* 106, 75–85.
- Homeyer, H. 1963. „Beobachtungen zu den hellenistischen Quellen der Plutarch-Viten“, *Klio* 41.1, 145–157.
- Hornblower, S. 2002. *The Greek World, 479–323 BC*. London.
- Hose, M. 2016. „Literature and Truth“, in: M. Hose/D. Schenker (Hrsg.), *A Companion to Greek Literature*. Malden, MA, 373–385.
- Hughes, J. D. 1984. „The Dreams of Alexander the Great“, *The Journal of Psychohistory* 12.2, 168–192.
- Husser, J.-M./Mouton, A. (Hrsg.). *Le cauchemar dans les sociétés antiques*. Paris.
- Hyland, J. O. 2018. *Persian Interventions: The Achaemenid Empire, Athens, and Sparta, 450–386 BCE*. Baltimore.
- Ingenkamp, H. G. 1992. „Plutarchs ‚Leben der Gracchen‘“, *ANRW II* 33.2, 4298–4346.
- Iser, W. 1994 [1975]. „Die Appellstruktur der Texte. Unbestimmtheit als Wirkungsbedingung literarischer Prosa“, in: R. Warning (Hrsg.), *Rezeptionsästhetik. Theorie und Praxis*. Stuttgart, 228–252.
- Israelowich, I. 2012. *Society, Medicine and Religion in the Sacred Tales of Aelius Aristides*. Leiden.
- Jacobs, S. G. 2018. *Plutarch's Pragmatic Biographies. Lessons for Statesmen and Generals in the Parallel Lives*. Leiden.
- Johnston, S. I. 2008. *Ancient Greek Divination*. Malden, MA.
- Jones, Ch. P. 1966. „Towards a Chronology of Plutarch's Works“, *JRS* 56, 61–74.

- Jones, Ch. P. 1971. *Plutarch and Rome*. Oxford.
- Jones, Ch. P. 2004. „Multiple identities in the age of the Second Sophistic“, in: B. E. Borg (Hrsg.), *Paideia: The World of the Second Sophistic*. Berlin, 13 – 21.
- Kanaan, V. L. 2016. „Artemidorus at the Dream Gates: Myth, Theory, and the Restoration of Liminality“, *AJPh* 137.2, 189 – 218.
- Keaveney, A. 1982. *Sulla: The Last Republican*. London.
- Keaveney, A. 1983. „Sulla and the Gods“, in: C. Deroux (Hrsg.), *Studies in Latin Literature and Roman History, III*. Brüssel, 44 – 79.
- Keaveney, A. 1992. *Lucullus: A Life*. London.
- Kechagia-Ovseiko, E. 2014. „Plutarch and Epicureanism“, in: M. Beck (Hrsg.), *A Companion to Plutarch*. Chichester, 104 – 120.
- Kessels, A. H. M. 1969. „Ancient Systems of Dream-Classification“, *Mnemosyne* 22, 389 – 424.
- Kessels, A. H. M. 1978. *Studies on the dream in Greek literature*. Utrecht.
- Kienast, D. 1982. *Augustus. Princeps und Monarch*. Darmstadt.
- Kienast, D. 1987. „Alexander, Zeus und Ammon“, in: W. Will (Hrsg.), *Zu Alexander dem Großen*. Amsterdam, 309 – 333.
- Kim, L. 2017. „Poetry, extravagance, and the invention of the ‘archaic’ in Plutarch’s On the Oracles of the Pythia“, in: A. Georgiadou/K. Oikonomopoulou (Hrsg.), *Space, Time and Language in Plutarch*. Berlin, 87 – 98.
- Kindt, J. 2015. „Personal Religion: A Productive Category for the Study of Ancient Greek Religion?“, *JHS* 135, 35 – 50.
- King, C. J. 2013. „Plutarch, Alexander, and Dream Divination“, *ICS* 38, 81 – 111.
- Kolb, F. 1995. *Rom. Die Geschichte der Stadt in der Antike*. München.
- König, J. 2009. *Greek Literature in the Roman Empire*. Bristol.
- König, J. 2011. „Self-promotion and self-effacement in Plutarch’s *Table Talk*“, in: K. Oikonomopoulou/F. Klotz (Hrsg.), *The Philosopher’s Banquet: Plutarch’s Table Talk in the Intellectual Culture of the Roman Empire*. Oxford, 179 – 203.
- König, J. 2017. „Introduction: Self-Assertion and Its Alternatives in Ancient Scientific and Technical Writing“, in: J. König/G. Woolf (Hrsg.), *Authority and Expertise in Ancient Scientific Culture*. Cambridge, 1 – 26.
- Konrad, Ch. F. 1985. *A Historical Commentary on Plutarch’s Life of Sertorius*. Ann Arbor, MI.
- Konstan, D. 2004. „Birth of the Reader: Plutarch as Literary Critic“, *Scholias* 13, 3 – 27.
- Konstan, D. 2016. „Implicit Knowledge“, in: M. Hose/D. Schenker (Hrsg.), *A Companion to Greek Literature*. Malden, MA, 415 – 426.
- Koschorke, A. 2013. *Wahrheit und Erfindung. Grundzüge einer allgemeinen Erzähltheorie*. Frankfurt a. M.
- Kragelund, P. 2001. „Dreams, Religion and Politics in Republican Rome“, *Historia* 50.1, 53 – 95.
- Krovoza, A. 2018. „Kulturarbeit am Traum“, in: A. Krovoza/Ch. Walde (Hrsg.), *Traum und Schlaf: Ein interdisziplinäres Handbuch*. Stuttgart, 2 – 19.
- Lambrecht, U. 1984. *Herrscherbild und Principatsidee in Suetons Kaiserbiographien. Untersuchungen zur Caesar- und Augustusvita*. Bonn.
- Landucci Gattinoni, F. 1993. „L’indovino Aristandro e l’eredità dei Telmessi“, in: M. Sordi (Hrsg.), *La profezia nel mondo antico*. Mailand, 123 – 138.
- Lane Fox, R. 2006 [1986]. *Pagans and Christians in the Mediterranean World from the Second Century A.D. to the Conversion of Constantine*. London.
- Lapatin, K. 2007. „Art and Architecture“, in: L. J. Samons, II. (Hrsg.), *The Cambridge Companion to the Age of Pericles*. Cambridge, 125 – 151.
- Larmour, D. H. J. 1988. „Plutarch’s Compositional Methods in the Theseus and Romulus“, *TAPhA* 118, 361 – 375.
- Larmour, D. H. J. 2014. „The *Synkrisis*“, in: M. Beck (Hrsg.), *A Companion to Plutarch*. Chichester, 405 – 416.

- Latacz, J. 1992. „Lesersteuerung durch Träume. Der Traum Penelopes im 19. Gesang der Odyssee“, in: H. Froning et al. (Hrsg.), *Kotinos. Festschrift für Erika Simon*. Mainz, 76–88.
- Lavery, G. B. 1994. „Plutarch's Lucullus and the Living Bond of Biography“, *CJ* 89.3, 261–273.
- Leão, D. F./Roig Lanzilotta, R. (Hrsg.). 2019. *Man of Many Interests: Plutarch on Religion, Myth, and Magic*. Leiden.
- Lehmann, G. A. 2020. *Perikles. Staatsmann und Strategie im klassischen Athen*. München.
- Levene, D. S. 2010. *Livy on the Hannibalic War*. Oxford.
- Leuschner, W. 2018. „Traum und Körper“, in: A. Krovoza/Ch. Walde (Hrsg.), *Traum und Schlaf: Ein interdisziplinäres Handbuch*. Stuttgart, 287–292.
- Lévi-Strauss, C. 1973. *Das wilde Denken*. Frankfurt a. M.
- Lewis, K. G. 1991. „Sulla's Autobiography: Scope and Economy“, *Athenaeum* 79, 509–519.
- Lewis, N. 1976. *The Interpretation of Dreams and Portents in Antiquity*. Toronto.
- Linke, B. 2012. *Die römische Republik von den Gracchen bis Sulla*. Darmstadt.
- Lintott, A. 2013. *Plutarch: Demosthenes and Cicero*. Oxford.
- Lipka, M. 2022. *Epiphanies and Dreams in Greek Polytheism: Textual Genres and 'Reality' From Homer to Heliodorus*. Berlin.
- Loretto, F. 1956. *Träume und Traumglaube in den Geschichtswerken der Griechen und Römer*. Graz.
- Luraghi, N. 2008. *The Ancient Messenians: Constructions of Ethnicity and Memory*. Cambridge.
- Luther, A. 2004. *Könige und Ephoren. Untersuchungen zur spartanischen Verfassungsgeschichte*. Heidelberg.
- Ma, J. 1994. „Black Hunter Variations“, *PCPhS* 40, 49–80.
- Ma, J. 2008. „Chaironeia 338: Topographies of Commemoration“, *JHS* 128 (2008), 72–91.
- Ma, J. 2018. „Whatever Happened to Athens? Thoughts on the Great Convergence and Beyond“, in: M. Canevaro/B. Gray (Hrsg.), *The Hellenistic Reception of Classical Athenian Democracy and Political Thought*. Oxford, 277–297.
- MacMullen, R. 1981. *Paganism in the Roman Empire*. New Haven.
- Magdalino, P./Timotin, A. 2019. „Introduction“, in: P. Magdalino/A. Timotin (Hrsg.), *Savoirs prédictifs et techniques divinatoires de l'Antiquité tardive à Byzance*. Seyssel, 11–24.
- Magie, D. 1950. *Roman Rule in Asia Minor*, 2 Bde. Princeton.
- Man, A.-T. 2019. „Chryssipus' Theory of Divination in Cicero“, in: P. Magdalino/A. Timotin (Hrsg.), *Savoirs prédictifs et techniques divinatoires de l'Antiquité tardive à Byzance*. Seyssel, 39–69.
- Mansfeld, J. 1990. „Doxography and dialectic. The Sitz im Leben of the ‚Placita‘“, *ANRW* 2,36,4, 3056–3229.
- Mansfeld, J. 2002. „Deconstructing doxography“, *Philologus* 146, 277–286.
- Manuwald, B. 1979. *Cassius Dio und Augustus. Philologische Untersuchungen zu den Büchern 45–56 des Dionischen Geschichtswerkes*. Wiesbaden.
- Marasco, G. 1981. *Commente alle biografie Plutarchee di Agide e di Cleomene*, 2 Bde. Rom.
- Marincola, J. 2010. „Plutarch, ‚Parallelism‘ and the Persian-War Lives“, in: N. Humble (Hrsg.), *Plutarch's Lives: Parallelism and Purpose*. Swansea, 121–143.
- Marincola, J. 2012. „The Fairest Victor: Plutarch, Aristides and the Persian Wars“, *Histos* 6, 91–113.
- Marr, J. L. 1998. *Plutarch: Life of Themistocles. Introduction, Text, Translation and Commentary*. Warminster.
- Martin, Jr., H. M. 1961. „The Character of Plutarch's Themistocles“, *TAPhA* 92, 326–339.
- Maurizio, L. 1995. „Anthropology and Spirit Possession: A Reconsideration of the Pythia's Role at Delphi“, *JHS* 115, 69–86.
- Maurizio, L. 2001. „The Voice at the Center of the World: The Pythia's Ambiguity and Authority“, in: A. Lardinois/L. McLure (Hrsg.), *Making Silence Speak. Women's Voices in Greek Literature and Society*. Princeton, 38–54.
- Mauss, M. 1935. „Les techniques du corps“, *Journal de Psychologie* 32.3–4, 271–293.
- McInerney, J. 2004. „'Do you see what I see?' Plutarch and Pausanias at Delphi“, in: L. de Blois et al. (Hrsg.), *The Statesman in Plutarch's Works, Volume I: Plutarch's Statesman and his Aftermath: Political, Philosophical, and Literary Aspects*. Leiden, 43–55.

- McLuhan, M. 1967. *The Medium Is the Message: In Inventory of Effects*, with Illustrations by Quentin Fiore. New York.
- McNellen, B. 1997. „Herodotean Symbolism: Pericles as Lion Cub“, *ICS* 22, 11 – 23.
- Meeusen, M. 2014. „Plutarch and the Wonder of Nature. Preliminaries to Plutarch’s Science of Physical Problems“, *Apeiron* 47.3, 310 – 341.
- Meyer, E. 2018. „Cimon’s Eurymedon Campaign Reconsidered?“, *Ancient History Bulletin* 32.1 – 2, 25 – 43.
- Mittag, P. F. 2023. *Geschichte des Hellenismus*. Berlin/Boston.
- Moles, J. 2017. *A Commentary on Plutarch’s Brutus. With Updated Bibliographical Notes by Christopher Pelling*. New Castle Upon Tyne.
- Momigliano, A. 1971. *The Development of Greek Biography*. Cambridge, MA.
- Morgan, J. D. 1990. „The Death of Cinna the Poet“, *CQ* 40, 158 – 159.
- Morón, J. M. C. 2000. „Plutarch’s Lysander and Sulla: Integrated Characters in Roman Historical Perspective“, *AJPh* 121, 453 – 478.
- Morris, I. M. 2022. „Aristeides the Just?“, in: A. Konency/N. Sekunda (Hrsg.), *The Battle of Plataiai 479 BC*. Wien, 133 – 148.
- Mossman, J. 1992. „Plutarch, Pyrrhus, and Alexander“, in: Ph. A. Stadter (Hrsg.), *Plutarch and the Historical Tradition*. London, 90 – 108.
- Mossman, J. 2014. „Tragedy and the Hero“, in: M. Beck (Hrsg.), *A Companion to Plutarch*. Chichester, 437 – 448.
- Mossman, J. 2019. „Plutarch’s Ghosts“, in: D. F. Leão/L. Roig Lanzilotta (Hrsg.), *Man of Many Interests: Plutarch on Religion, Myth, and Magic*. Leiden, 59 – 75.
- Müller, A. 2012. „Dialogic Structures and Forms of Knowledge in Plutarch’s *The E at Delphi*“, *SHPS* 43.2, 245 – 249.
- Näf, B. 2004. *Traum und Traumdeutung im Altertum*. Darmstadt.
- Naiden, F. S. 2023. „The Use of Divination by Macedonian Kings“, in: R. D. Woodard (Hrsg.), *Divination and Prophecy in the Ancient Greek World*. Cambridge, 219 – 239.
- Nerdahl, M. 2022. „Plutarch’s Narratorial Silences in the *Dion*“, in: J. Beneker et al. (Hrsg.), *Plutarch’s Unexpected Silences: Suppression and Selection in the Lives and the Moralia*. Leiden, 36 – 49.
- Nice, A. 2005. „The Reputation of the ‘Mantis’ Alexander“, *Acta Classica* 48, 87 – 102.
- Nikolaidis, A. (Hrsg.). 2008. *The Unity of Plutarch’s Work: „Moralia“ themes in the „Lives“, features of the „Lives“ in the „Moralia“*. Berlin.
- Nikolaidis, A. 2014. „Morality, Characterization, and Individuality“, in: M. Beck (Hrsg.), *A Companion to Plutarch*. Chichester, 350 – 372.
- ni Mheallaigh, K. 2020. *The Moon in the Greek and Roman Imagination: Myth, Literature, Science and Philosophy*. Cambridge.
- O’Brien Wicker, K. 1975. „De defectu oraculorum“, in: H. D. Betz (Hrsg.), *Plutarch’s Theoretical Writings and Early Christian Literature*. Leiden, 131 – 180.
- Olster, D. 2004. „Why the Oracles Do not Speak (like before): Plutarch and the Riddle of Second-Century Religion“, *Ploutarchos* 2, 55 – 70.
- Opsomer, J. 1996. „Divination and Academic ‘Scepticism’ According to Plutarch“, in: L. van der Stockt (Hrsg.), *Plutarchea Lovaniensia: A Miscellany of Essays on Plutarch*. Leuven, 165 – 194.
- Opsomer, J. 1998. *In Search of Truth: Academic Tendencies in Middle Platonism*. Brüssel.
- Opsomer, J. 2004. „Plutarch’s *De animae procreatione in timaeo*: Manipulation of search for consistency?“, *BICS* 47, 137 – 162.
- Opsomer, J. 2005. „Plutarch’s Platonism Revisited“, in: M. Bonazzi/V. Celluprica (Hrsg.), *L’eredità platonica. Studi sul platonismo da Arcesilao a Proclo*. Neapel, 161 – 200.
- Opsomer, J. 2009. „M. Annius Ammonius, a Philosophical Profile“, in: M. Bonazzi/J. Opsomer (Hrsg.), *The Origins of the Platonic System: Platonisms of the Early Empire and their Philosophical Contexts*. Louvain, 123 – 186.

- Opsomer, J. 2014. „Plutarch and the Stoics“, in: Mark Beck (Hrsg.), *A Companion to Plutarch*. Chichester, 88 – 103.
- Oudot, E. 1997. „Aristide le Juste, d'Hérodote à Plutarque: du mythe à l'histoire?“, in: G. Freyburger/L. Pernot (Hrsg.), *Du héros païen au saint chrétien*. Paris, 29 – 35.
- Pack, R. 1955. „Artemidorus and His Waking World“, *TAPhA* 86, 280 – 290.
- Pade, M. 2014. „The Reception of Plutarch from Antiquity to the Italian Renaissance“, in: M. Beck (Hrsg.), *A Companion to Plutarch*. Chichester, 531 – 543.
- Papadi, D. 2008. „Moralia in the Lives: Tragedy and Theatrical Imagery in Plutarch's Pompey“, in: A. Nikolaidis (Hrsg.), *The Unity of Plutarch's Work: „Moralia“ themes in the „Lives“, features of the „Lives“ in the „Moralia“*. Berlin, 111 – 124.
- Parker, R. 2002. „Religion in Public Life“, in: M. Whitby (Hrsg.), *Sparta*. Edinburgh, 161 – 173.
- Pearson, L. 1987. *The Greek Historians of the West: Timaeus and His Predecessors*. Atlanta.
- Pelling, Ch. 1979. „Plutarch's method of work in the Roman Lives“, *JHS* 99, 74 – 96.
- Pelling, Ch. 1980. „Plutarch's adaption of his source material“, *JHS* 100, 127 – 140.
- Pelling, Ch. 1990. *Characterization and Individuality in Greek Literature*. Oxford.
- Pelling, Ch. 1992. „Plutarch and Thucydides“, in: Ph. A. Stadter (Hrsg.), *Plutarch and the Historical Tradition*. London, 10 – 40.
- Pelling, Ch. 1997a. „Biographical History? Cassius Dio on the Early Principate“, in: M. J. Edwards/S. Swain (Hrsg.), *Portraits: Biographical Representation in the Greek and Latin Literature of the Roman Empire*. Oxford, 117 – 144.
- Pelling, Ch. 1997b. „Tragical Dreamers: Some Dreams in the Roman Historians“, *G&R* 44.2, 197 – 213.
- Pelling, Ch. 1999. „Modern Fantasy and Ancient Dreams“, in: C. Sullivan/B. White (Hrsg.), *Writing and Fantasy*. London, 15 – 31.
- Pelling, Ch. 2002a. „Plutarch's Caesar: A Caesar for the Caesars?“, in: Ph. A. Stadter (Hrsg.), *Sage and Emperor: Plutarch, Greek Intellectuals, and Roman Power in the Time of Trajan (98 – 117 A.D.)*. Leuven, 213 – 236.
- Pelling, Ch. 2002b. *Plutarch and History. Eighteen studies*. Swansea.
- Pelling, Ch. 2010a. „'With thousand such enchanting dreams...' The Dreams of the Lives Revisited“, in: L. van der Stock et al. (Hrsg.), *Gods, Daimones, Rituals, Myths and History of Religions in Plutarch's Works: Studies Devoted to Professor Frederick E. Brenk by The International Plutarch Society*. Logan, UT, 315 – 332.
- Pelling, Ch. 2010b. „The liberation of Thebes in Plutarch's *De genio Socratis* and *Pelopidas*“, in: H.-G. Nesselrath (Hrsg.), *Plutarch: On the daimonion of Socrates. Human liberation, divine guidance and philosophy*. Tübingen, 111 – 128.
- Pelling, Ch. 2013. „Intertextuality, Plausibility, and Interpretation“, *Histos* 7, 1 – 20.
- Pelling, Ch. 2014. „Political Philosophy“, in: M. Beck (Hrsg.), *A Companion to Plutarch*. Chichester, 149 – 162.
- Pelling, Ch. 2020. „Intertextuality in Plutarch: What's the Point?“, in: Th. S. Schmidt/M. Vamvouri/R. Hirsch-Luipold (Hrsg.), *The Dynamics of Intertextuality in Plutarch*. Leiden, 11 – 27.
- Peltonen, J. 2019. *Alexander the Great in the Roman Empire, 150 BC to AD 600*. London.
- Perelli, L. 1979. *I Gracchi*. Oxford.
- Petit, C. 2014. „Signes et présages: Le discours prédictif et ses enjeux chez Galien, Artémidore et Ptolémée“, in: Ch. Chandezon/J. du Bouchet (Hrsg.), *Artémidore de Daldis et l'interprétation des rêves: quatorze études*. Paris, 161 – 190.
- Petridou, G. 2006. *On Divine Epiphanies: Contextualizing and Conceptualizing Epiphanic Narratives in Greek Literature and Culture (7th C BC-2nd C AD)*. Diss., University of Exeter.
- Petsalis-Diomidis, A. 2010. *Truly Beyond Wonders: Aelius Aristides and the Cult of Asklepios*. Oxford.
- Pick, D./Roper, L. 2003. „Introduction“, in: D. Pick/L. Roper (Hrsg.), *Dreams and History: The Interpretation of Dreams from Ancient Greece to Modern Psychoanalysis*. London, 1 – 21.
- Platt, V. 2015. „Epiphany“, in: E. Eidinow/J. Kindt (Hrsg.), *The Oxford Handbook of Ancient Greek Religion*. Oxford, 491 – 504.

- Podlecki, A. J. 1987. *Plutarch: Life of Pericles*. Bristol.
- Podlecki, A. J. 1989. „Plutarch and Athens“, *ICS* 13.2, 231 – 243.
- Porter, W. H. 1979. *Plutarch: Life of Dion*. New York.
- Potter, D. 1994. *Prophets and Emperors: Human and Divine Authority from Augustus to Theodosius*. Cambridge.
- Preston, R. 2001. „Roman questions, Greek answers: Plutarch and the construction of identity“, in: S. Goldhill (Hrsg.), *Being Greek under Rome: Cultural Identity, the Second Sophistic and the Development of Empire*. Cambridge, 86 – 119.
- Pretzler, M. 2007. „Greek Intellectuals on the Move: Travel and *Paideia* in the Roman Empire“, in: C. Adams/J. Roy (Hrsg.), *Travel, Geography and Culture in Ancient Greece, Egypt and the Near East*. Oxford, 123 – 138.
- Price, S. R. F. 1985. „Delphi and Divination“, in: P. E. Easterling/J. V. Muir (Hrsg.), *Greek Religion and Society*. Cambridge, 128 – 154.
- Price, S. R. F. 2004 [1986]. „The future of dreams: from Freud to Artemidorus“, in R. Osborne (Hrsg.), *Studies in Ancient Greek and Roman Society*. Cambridge, 226 – 259.
- Pritchett, W. K. 1979. *The Greek State at War, Pt. III: Religion*. Berkeley.
- Puech, B. 1992. „Prosopographie des amis de Plutarque“, in: *ANRW* 2,33,6, 4831 – 4893.
- Ragone, G. 1996. „L'imitatio Agamemnonis di Agesilaos fra Aulide de Efeso“, *MGR* 20, 21 – 49.
- Rasmussen, S. W. 2013. „Cicero and the Pythia – a Deceptive Dilemma?“, in: V. Rosenberger (Hrsg.), *Divination in the Ancient World: Religious Options and the Individual*. Stuttgart, 81 – 91.
- Rawson, E. 1978. „Caesar, Etruria and the Disciplina Etrusca“, *JRS* 68, 132 – 152.
- Rawson, E. 1986. „Cassius and Brutus. The Memory of the Liberators“, in: I. A. Moxon et al. (Hrsg.), *Past Perspectives. Studies in Greek and Roman Historical Writing*. Cambridge, 201 – 220.
- Rawson, E. 1985. *Intellectual Life in the Late Roman Republic*. Baltimore.
- Renberg, G. 2015. „The Role of Dream-Interpreters in Greek and Roman Religion“, in: G. Weber (Hrsg.), *Artemidor von Daldis und die antike Traumdeutung: Texte – Kontexte – Lektüren*. Berlin, 233 – 262.
- Renberg, G. 2017. *Where Dreams May Come: Incubation Sanctuaries in the Greco-Roman World*, 2 Bde. Leiden.
- Rhodes, P. J. ²2010. *A History of the Classical Greek World, 478 – 323 BC*. Malden, MA.
- Rhodes, P. J. 2011. *Alcibiades*. Barnsley.
- Richer, N. 1998. *Les Éphores. Études sur l'histoire et sur l'image de Sparte (VIII^e-III^e siècles avant Jésus-Christ)*. Paris.
- Riley, M. 1977. „The Purpose and Unity of Plutarch's *De genio Socratis*“, *GRBS* 18, 257 – 273.
- Roig Lanzillotta, L. 2012. „Introduction: Plutarch at the Crossroads of Religion and Philosophy“, in: L. Roig Lanzillotta/I. Muñoz Gallarte (Hrsg.), *Plutarch in the Religious and Philosophical Discourse of Late Antiquity*. Leiden, 1 – 21.
- Roig Lanzillotta, L. 2017. „Plutarch and the Image of the Sleeping and Waking Soul“, in: S. Amendola/G. Pace/P. Volpe Cacciatore (Hrsg.), *Immagini letterarie e iconografia nelle opere di Plutarco*. Madrid, 209 – 222.
- Roig Lanzillotta, L./Muñoz Gallarte, I. (Hrsg.). 2012. *Plutarch in the Religious and Philosophical Discourse of Late Antiquity*. Leiden.
- Roig Lanzillotta, L./Leão, D. F. 2017. „Introduction“, in: L. Roig Lanzillotta (Hrsg.), *Frederik E. Brenk on Plutarch, Religious Thinker and Biographer*. Leiden, 1 – 4.
- Romm, J. 2016. *Der Geist auf dem Thron. Der Tod Alexanders des Großen und der Kampf um sein Erbe*. München.
- Romero-González, D. 2019a. „The function of dream-stories in Plutarch's Lives“, in: D. Romero-González/I. Muñoz-Gallarte/G. Laguna-Mariscal (Hrsg.), *Visitors from beyond the Grave: Ghosts in World Literature*. Coimbra, 33 – 45.
- Romero-González, D. 2019b. „As Alexander says. The Alexander-dream motif in Plutarch's Successors' Lives“, *CFC (g): Estudios griegos e indoeuropeos* 29, 155 – 163.

- Romero-González, D. 2021. „Animales como personajes principales en los sueños en Plutarco“, *Ploutarchos* 18, 45 – 56.
- Rosa, H. 20016. *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*. Frankfurt a. M.
- Rose, H. J. 1958. „The Dream of Pompey“, *AClass* 1, 80 – 85.
- Rose, T. C. 2022. „The Quiet Life: Silence in Plutarch's *Demetrius*“, in: J. Beneker et al. (Hrsg.), *Plutarch's Unexpected Silences: Suppression and Selection in the Lives and the Moralia*. Leiden, 65 – 80.
- Rosenberger, V. 1998. *Gezähmte Götter. Das Prodigienwesen der römischen Republik*. Stuttgart.
- Rosenberger, V. 2001. *Griechische Orakel. Eine Kulturgeschichte*. Darmstadt.
- Rosenberger, V. 2008. „Theseus in Athen. Fremder und Identifikationsfigur“, *Humanistische Bildung* 23, 39 – 48.
- Rosenberger, V. 2012. *Religion in der Antike*. Darmstadt.
- Roskam, G. 2002. „A Paideia for the Ruler“, in: Ph. A. Stadter (Hrsg.), *Sage and Emperor: Plutarch, Greek Intellectuals, and Roman Power in the Time of Trajan (98 – 117 A.D.)*. Leuven, 175 – 189.
- Roskam, G. 2005. *On the Path to Virtue: The Stoic Doctrine of Moral Progress and its Reception in (Middle-) Platonism*. Leuven.
- Roskam, G. 2007. „Plutarch as a Source for Epicurean Philosophy: Another Aspect of his Nachleben“, *Ploutarchos* 4, 67 – 81.
- Roskam, G. 2012. „Socrates and Alcibiades“, in: L. Roig Lanzilotta/I. Muñoz Gallarte (Hrsg.), *Plutarch in the Religious and Philosophical Discourse of Late Antiquity*. Leiden, 85 – 100.
- Roskam, G. 2021. *Plutarch*. Cambridge.
- Rossi, A. 2000. „The Tears of Marcellus: History of a Literary Motif in Livy“, *G&R* 47.1, 56 – 66.
- Rüpke, J. 2013a. „New Perspectives on Ancient Divination“, in: V. Rosenberger (Hrsg.), *Divination in the Ancient World: Religious Options and the Individual*. Stuttgart, 9 – 19.
- Rüpke, J. 2013b. „Individualization and Individuation as Concepts for Historical Research“, in: J. Rüpke (Hrsg.), *The Individual in the Religions of the Ancient Mediterranean*. Oxford, 3 – 38.
- Rüpke, J. 2021. *Ritual als Resonanzerfahrung*. Stuttgart.
- Russell, D. A. 1973. *Plutarch*. London.
- Russell, D. A. 2010. „Introduction“, in: H.-G. Nesselrath (Hrsg.), *Plutarch: On the daimonion of Socrates. Human liberation, divine guidance and philosophy*. Tübingen, 4 – 15.
- Russell, D. A./R. Parker/H.-G. Nesselrath. 2010. „Notes on the Translation“, in: H.-G. Nesselrath (Hrsg.), *Plutarch: On the daimonion of Socrates. Human liberation, divine guidance and philosophy*. Tübingen, 82 – 99.
- Rutz, W. 1970. *Lucan*. Darmstadt.
- Salvo, I./T. S. Scheer. 2021. „Greek Religion and Education: Key Concepts and Aims“, in: I. Salvo/T. S. Scheer (Hrsg.), *Religion and Education in the Ancient Greek World*. Tübingen, 3 – 17.
- Sandbach, F. H. 1982. „Plutarch and Aristotle“, *ICS* 7, 207 – 232.
- Sansone, D. 1989. *Plutarch: The Lives of Aristides and Cato*. Warminster.
- Sarasin, P. 2009. *Darwin und Foucault. Genealogie und Geschichte im Zeitalter der Biologie*. Frankfurt a. M.
- Sarasin, P. 2011. „Was ist Wissensgeschichte?“, *Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur* 36.1, 159 – 172.
- Sawada, N. 2020. „Plutarch and His Presentation of Alexander the Great“, in: Q. E. Wang/O. Michihiro/L. Longguo (Hrsg.), *Western Historiography in Asia. Circulation, Critique and Comparison*. Berlin, 81 – 106.
- Scardigli, B. 1977. „Echi di atteggiamenti pro e contro Mario in Plutarco“, *CS* 14, 185 – 253.
- Scardigli, B. 1979. *Die Römerbiographien Plutarchs*. München.
- Scardigli, B. 1995. „Introduction“, in: B. Scardigli (Hrsg.), *Essays on Plutarch's Lives*. Oxford, 1 – 46.
- Scardigli, B./M. Affortunati. 1995. „Der gewaltsame Tod plutarchischer Helden“, in: B. Kühnert et al. (Hrsg.), *Prinzipat und Kultur im 1. und 2. Jahrhundert n. Chr.* Bonn, 229 – 250.
- Schäfer, Ch. 2002. *Eumenes von Kardia und der Kampf um die Macht im Alexanderreich*. Frankfurt a. M.
- Scheer, T. S. 1995. „Res gestae divi Augusti 24. Die Restitution göttlichen Eigentums in Kleinasien durch Augustus“, in: C. Schubert/K. Brodersen (Hrsg.), *Rom und der griechische Osten*. Stuttgart, 209 – 223.

- Scheer, T. S. 2001. „Das antike Orakelwesen zwischen heidnischer Kaiserzeit und christlicher Spätantike“, in: K. Brodersen (Hrsg.), *Prognosis. Studien zur Funktion von Zukunftsvorhersagen in Literatur und Geschichte seit der Antike*. Münster, 73–95.
- Scheer, T. S. 2018. „Griechische Heiligtümer als Vermittler religiösen Wissens: Das Orakel von Delphi“, in: P. Gemeinhardt/I. Tanaseanu-Döbler (Hrsg.), *Das Paradies ist ein Hörsaal für die Seelen: Institutionen religiöser Bildung in historischer Perspektive*. Tübingen, 25–50.
- Scheer, T. S. 2021a. „Conveying Religious Knowledge in Classical Athens: Imagery in Athenian Religious Discourse“, in: I. Salvo/T. S. Scheer (Hrsg.), *Religion and Education in the Ancient Greek World*. Tübingen, 147–181.
- Scheer, T. S. 2021b. „Jungfräulich, isoliert, ungebildet? Die Pythia als Sprachrohr Apollons“, in: B. Bäßler/H.-G. Nesselrath (Hrsg.), *Delphi. Apollons Orakel in der Welt der Antike*. Tübingen, 91–117.
- Schepens, G. 1994. „Politics and Belief in Timaeus of Tauromenium“, *AncSoc* 25, 249–278.
- Schettino, M. T. 2014. „The Use of Historical Sources“, in: M. Beck (Hrsg.), *A Companion to Plutarch*. Chichester, 417–436.
- Scheuermann, L./W. Spickermann (Hrsg.). 2016. *Religiöse Praktiken in der Antike: Individuum – Gesellschaft – Weltbeziehung*. Graz.
- Schliephake, Ch. 2021. „Träume und Traumdeutung als Phänomene der ‚Liminalisierung‘ in der griechisch-römischen Antike am Beispiel von Artemidors *Oneirokritika*“, in: K. Waldner/J. Leithoff/C. Bachmann (Hrsg.), *Liminalisierung: Konfigurationen des Übergangs in antiken Kulturen*. Stuttgart, 99–114.
- Schliephake, Ch. 2023. „Anticipating Multispecies Thinking in Plutarch’s Animal Treatises“, in: Ch. Schliephake/E. Zemanek (Hrsg.), *Anticipatory Environmental (Hi)Stories from Antiquity to the Anthropocene*. Lanham, MD, 115–130.
- Schliephake, Ch. 2024. „The Only Constant Is Change – The Environmental Dimension of Plutarch’s *De defectu oraculorum*“, in: E. Eidinow/Ch. Schliephake (Hrsg.), *Conversing with Chaos: Writing and Reading Environmental Disorder in Ancient Texts*. London, 89–101.
- Schliephake, Ch. 2025. „Ancient Divination and Resilience at the Sanctuary of Dodona“, in: A. Hartmann/A.-K. Rieger/Ch. Schliephake (Hrsg.), „Ressourcen der Resilienz“ in der Antike. *Materielle, performative und narrative Praktiken und Strategien*. Heidelberg, 115–130. <https://doi.org/10.11588/propylaeum.1596.c22932>.
- Schliephake, Ch./G. Weber (Hrsg.). 2024. *Deutungskämpfe um die antike Divination im Spiegel spätrepublikanischer und kaiserzeitlicher Texte*. Berlin.
- Schmitz, Th. A. 2014. „Plutarch and the Second Sophistic“, in: M. Beck (Hrsg.), *A Companion to Plutarch*. Chichester, 32–42.
- Schofield, M. 1986. „Cicero for and against Divination“, *JRS* 76, 47–65.
- Schorn, S. 2022. „Biographie und Autobiographie“, in: B. Zimmermann/A. Rengakos (Hrsg.), *Handbuch der Griechischen Literatur der Antike: Die pagane Literatur der Kaiserzeit und Spätantike*, Bd. 3.1. München, 653–796.
- Schröder, S. 2010. „Plutarch on oracles and divine inspiration“, in: H.-G. Nesselrath (Hrsg.), *Plutarch: On the daimonion of Socrates. Human liberation, divine guidance and philosophy*. Tübingen, 145–168.
- Schubert, C. 1994. *Perikles*. Darmstadt.
- Schubert, C. 2011. „Der Traum des Hipparch. Fiktionalität und Ereignis bei Herodot“, *Museum Helveticum* 68, 1–19.
- Schüller, A. 2010. „Warum musste Dion sterben? Quellenkritische Anmerkungen zum Untergang eines Tyrannen wider Willen“, in: D. Engels/L. Geis/M. Kleu (Hrsg.), *Zwischen Ideal und Wirklichkeit. Herrschaft auf Sizilien von der Antike bis zum Spätmittelalter*. Stuttgart, 63–90.
- Schultz, C. 2014. *A Commentary on Cicero, ‘De Divinatione I’*. Ann Arbor.
- Schulz, R./Walter, U. 2022a. *Griechische Geschichte Ca. 800–322 v. Chr.* Band 1: Darstellung. Berlin/Boston.
- Schulz, R./Walter, U. 2022b. *Griechische Geschichte Ca. 800–322 v. Chr.* Band 2: Forschung und Literatur. Berlin/Boston.

- Scott, K. 1933. „The Political Propaganda of 44–30 B.C.“, *MAAR* 11, 7–49.
- Scott, M. 2014. *Delphi: A History of the Center of the Ancient World*. Princeton, NJ.
- Seager, R. 2008. „Individual Rivalries in Plutarch's Late Republican Lives“, *PLLS* 13, 315–364.
- Sedlmeyr, J. 2021. *Die Figurenkonzeption in den Dialogen Ciceros zwischen Vergangenheitskonstruktion und Gegenwartskommunikation*. Heidelberg.
- Shields, Ch. 2018. „Theories of Mind in the Hellenistic Period“, in: A. Marmodoro/S. Cartwright (Hrsg.), *A History of Mind and Body in Late Antiquity*. Cambridge, 33–51.
- Shipley, D. R. 1997. *A Commentary on Plutarch's Life of Agesilaos. Response to Sources in the Presentation of Character*. Oxford.
- Simonetti, E. G. 2017. *A Perfect Medium? Oracular Divination in the Thought of Plutarch*. Leuven.
- Simonetti, E. G. 2019. „Prophetic (?) Dreams in Plutarch“, in: P. Magdalino/A. Timotin (Hrsg.), *Savoirs prédictifs et techniques divinatoires de l'Antiquité tardive à Byzance*. Seyssel, 369–399.
- Simonetti, E. G. 2020. „Who Is the Best prophet? The 'Manifold' Character of a Quotation in Plutarch“, in: Th. S. Schmidt/M. Vamvouri/R. Hirsch-Luipold (Hrsg.), *The Dynamics of Intertextuality in Plutarch*. Leiden, 349–361.
- Simonetti, E. G. 2021a. „Divination in Plutarch's *Life of Cicero*“, in: R. Hirsch-Luipold/L. Roig Lanzillotta (Hrsg.), *Plutarch's Religious Landscapes*. Leiden, 332–347.
- Simonetti, E. G. 2021b. „Iamblichus and Plutarch on Inspiration“, *Mediterranea. International Journal on the Transfer of Knowledge* 6, 31–55.
- Simonetti, E. G. 2021c. „The Pythia as matter: Plutarch's scientific account of divination“, in: C. Addey (Hrsg.), *Divination and Knowledge in Greco-Roman Antiquity*. London, 174–193.
- Sineux, P. 2007. *Amphiaraos. Guerrier, devin et guérisseur*. Paris.
- Sirinelli, J. 2000. *Plutarque. Un philosophe dans le siècle*. Paris.
- Smith, R. E. 1940. „Plutarch's Biographical Sources in the Roman Lives“, *CQ* 34, 1–10.
- Smith, M. 1975. „De Superstitione“, in: H. D. Betz (Hrsg.), *Plutarch's Theoretical Writings and Early Christian Literature*. Leiden, 1–35.
- Sobel, H. 1990. *Hygieia. Die Göttin der Gesundheit*. Darmstadt.
- Spawforth, A. J. „Symbol of Unity? The Persian-Wars Tradition in the Roman Empire“, in: S. Hornblower (Hrsg.), *Greek Historiography*. Oxford, 233–247.
- Stadter, Ph. A. 1975. „Plutarch's Comparison of Pericles and Fabius Maximus“, *GRBS* 16, 77–85.
- Stadter, Ph. A. 1989. *A Commentary on Plutarch's Pericles*. Chapel Hill.
- Stadter, Ph. A. 1992a. „Introduction“, in: Ph. A. Stadter (Hrsg.), *Plutarch and the Historical Tradition*. London, 1–9.
- Stadter, Ph. A. 1992b. „Paradoxical Paradigms: Lysander and Sulla“, in: Ph. A. Stadter (Hrsg.), *Plutarch and the Historical Tradition*. London, 41–55.
- Stadter, Ph. A. 2004. „Plutarch: Diplomat for Delphi?“, in: L. de Blois (Hrsg.), *The Statesman in Plutarch's Works: The Statesman in Plutarch's Greek and Roman Lives 1*. Leiden, 19–31.
- Stadter, Ph. A. 2014. „Plutarch and Rome“, in: M. Beck (Hrsg.), *A Companion to Plutarch*. Chichester, 13–31.
- Stadter, Ph. A. 2015. *Plutarch and His Roman Readers*. Oxford.
- Stamatopoulou, Z. 2016. „Constructing Periander in Plutarch's Symposium of the Seven Sages“, *CHS Research Bulletin* 5.1. http://nrs.harvard.edu/urn-3:hnc.essay:StamatopoulouZ.Constructing_Perander. 2016.
- Steidle, W. 1990. „Plutarchs Biographien des Cicero und Pompeius“, *GB* 17, 163–186.
- Stein-Hölkeskamp, E. 1999. „Kimon und die Athenische Demokratie“, *Hermes* 127.2, 145–164.
- Steiner, G. 1983. „The Historicity of Dreams (Two Questions to Freud)“, *Salmagundi* 61, 6–21.
- Stockton, D. 1993. *The Gracchi*. Rom.
- Stoffel, É. 2005. „La divination dans les Vies romaines de Plutarque: le point de vue d'un philosophe“, *Cahier du Centre Gustave Glotz* 16, 305–319.
- Stok, F. 1996. „Il sogno e l'apoteosi (modelli e suggestioni del Pompeo di Lucano)“, in: G. Brugnoli/F. Stok (Hrsg.), *Pompei exitus. Variazioni sul tema dall'antichità alla Controriforma*. Pisa, 35–73.

- Strasburger, H. 1982. „Psychoanalyse und Alte Geschichte“, in: W. Schmitthenner/R. Zoepffel (Hrsg.), *Hermann Strasburger. Studien zur Alten Geschichte*, Bd. 2. Hildesheim, 1098–1110.
- Struck, P. T. 2002. „The Poet as Conjurer: Magic and Literary Theory in Late Antiquity“, in: L. Ciraolo/J. Seidel (Hrsg.), *Magic and Divination in the Ancient World*. Leiden, 119–131.
- Struck, P. T. 2005. „Divination and Literary Criticism?“, in: S. I. Johnston/P. T. Struck (Hrsg.), *Mantikê: Studies in Ancient Divination*. Leiden, 147–165.
- Struck, P. T. 2014. „Animals and Divination“, in: G. L. Campbell (Hrsg.), *The Oxford Handbook of Animals in Classical Thought and Life*. Oxford, 310–323.
- Struck, P. T. 2016. *Divination and Human Nature: A Cognitive History of Intuition in Classical Antiquity*. Princeton, NJ.
- Stuttard, D. 2018. *Nemesis: Alcibiades and the Fall of Athens*. Cambridge, MA.
- Swain, S. 1989a. „Plutarch: Chance, Providence, and History“, *AJPh* 110, 272–302.
- Swain, S. 1989b. „Plutarch's Aemilius and Timoleon“, *Historia* 38.3, 314–334.
- Swain, S. 1990. „Plutarch's Lives of Cicero, Cato and Brutus“, *Hermes* 118, 192–203.
- Swain, S. 1991. „Plutarch, Hadrian, and Delphi“, *Historia* 40.3, 318–330.
- Swain, S. 1992. „Plutarch's Characterization of Lucullus“, *RhM* 135, 307–316.
- Swain, S. 1995. „Hellenic Culture and the Roman Heroes of Plutarch“, in: B. Scardigli (Hrsg.), *Essays on Plutarch's Lives*. Oxford, 229–264 (urspr. erschienen in *JHS* 110, 1990, 126–145).
- Swain, S. 1996. *Hellenism and Empire: Language, Classicism, and Power in the Greek World AD 50–250*. Oxford.
- Swain, S. 1997. „Plutarch, Plato, Athens and Rome“, in: J. Barnes/M. Griffin (Hrsg.), *Philosophia Togata*, Bd. 2: Plato and Aristotle at Rome. Oxford, 165–187.
- Swain, S. 1999. „Plutarch's Moral Program“, in: S. B. Pomeroy (Hrsg.), *Plutarch's Advice to the Bride and Groom and A consolation to His Wife: English Translations, Commentary, Interpretive Essays, and Bibliography*. Oxford, 85–96.
- Taeger, F. 1957. *Charisma. Studien zur Geschichte des antiken Herrscherkultes*, 2 Bde. Stuttgart.
- Talbert, R. 1974. *Timoleon and the Revival of Greek Sicily 344–317 B.C.* Cambridge.
- Tatum, W. J. 2010a. „Another Look at Tyche in Plutarch's Aemilius Paullus–Timoleon“, *Historia* 59, 448–461.
- Tatum, W. J. 2010b. „Why Parallel Lives?“, in: N. Humble (Hrsg.), *Plutarch's Lives: Parallelism and Purpose*. Swansea, 1–22.
- Tedlock, B. 2010. „Theorizing Divinatory Acts: The Integrative Discourse of Dream Oracles“, in: P. Curry (Hrsg.), *Divination: Perspectives for a New Millennium*. Farnham, 11–23.
- Teodorsson, S.-T. 1989. *A Commentary on Plutarch's Table Talks, 1: Books 1–3*. Göteborg.
- Teodorsson, S.-T. 1990. *A Commentary on Plutarch's Table Talks, 2: Books 4–6*. Göteborg.
- Teodorsson, S.-T. 1996. *A Commentary on Plutarch's Table Talks, 3: Books 7–9*. Göteborg.
- Teodorsson, S.-T. 2004. „Timoleon: the fortunate general“, in: L. de Blois et al. (Hrsg.), *The Statesman in Plutarch's Works, Volume II*, Leiden, 215–226.
- Thommen, L. 2003. *Sparta. Verfassungs- und Sozialgeschichte einer griechischen Polis*. Stuttgart.
- Thonemann, P. 2020. *An Ancient Dream Manual: Artemidorus' The Interpretation of Dreams*. Oxford.
- Timotin, A. 2022. *Trois théories antiques de la divination: Plutarque, Jamblique, Augustin*. Leiden.
- Titchener, F. B. 2014. „Fate and Fortune“, in: M. Beck (Hrsg.), *A Companion to Plutarch*. Chichester, 479–487.
- Trampedach, K. 1994. *Platon, die Akademie und die zeitgenössische Politik*. Stuttgart.
- Trampedach, K. 2015. *Politische Mantik. Die Kommunikation über Götterzeichen im antiken Griechenland*. Heidelberg.
- Trampedach, K. 2020a. „Plutarch als Apologet des Orakels von Delphi“, in: B. Edelmann-Singer (Hrsg.), *Sceptic and Believer in Ancient Mediterranean Religions*. Tübingen, 111–126.
- Trampedach, K. 2020b. „Staging Charisma: Alexander and Divination“, in: K. Trampedach/A. Meeus (Hrsg.), *The Legitimization of Conquest*. Stuttgart, 45–60.

- Trapp, M. 2014. „The Role of Philosophy and Philosophers in the Imperial Period“, in: M. Beck (Hrsg.), *A Companion to Plutarch*. Chichester, 43–57.
- Trapp, M. 2017. „Philosophical Authority in the Imperial Period“, in: J. König/G. Woolf (Hrsg.), *Authority and Expertise in Ancient Scientific Culture*. Cambridge, 27–57.
- Tröster, M. 2008. *Themes, Character, and Politics in Plutarch's Life of Lucullus: The Construction of a Roman Aristocrat*. Stuttgart.
- Tuplin, Ch. J. 1984. „Pausanias and Plutarch's Epameinondas“, *CQ* 34, 346–358.
- Tuplin, Ch. J. 1987. „The Leuctra Campaign. Plutarch on Leuctra“, *Klio* 69, 84–93.
- Turner, V. 1969. *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. London.
- Turner, V. 1974. „Liminal to Liminaloid, in Play, Flow, and Ritual. An Essay in Comparative Symbology“, *Rice University Studies* 60.3, 53–92.
- Turner, V. 2015. „Dramatisches Ritual, rituelles Theater. Performative und reflexive Ethnologie“, in: U. Wirth (Hg.): *Performanz. Zwischen Sprachphilosophie und Kulturwissenschaften*. Frankfurt a. M., 193–209.
- Ursin, F. 2019. *Freiheit, Herrschaft, Widerstand: Griechische Erinnerungskultur in der Hohen Kaiserzeit (1.–3. Jahrhundert n. Chr.)*. Stuttgart.
- Valgiglio, E. 1988. *Divinità e religione in Plutarco*. Genua.
- Van der Stockt, L. et al. (Hrsg.). 2010. *Gods, Daimones, Rituals, Myths and History of Religions in Plutarch's Works: Studies Devoted to Professor Frederick E. Brenk by The International Plutarch Society*. Logan, UT.
- Van der Stockt, L. 2014. „Compositional Methods in the Lives“, in: M. Beck (Hrsg.), *A Companion to Plutarch*. Chichester, 321–332.
- Van Gennep, A. 2009 [1909]. *Übergangsriten*. Frankfurt a. M.
- Van Hoof, L. 2010. *Plutarch's Practical Ethics: The Social Dynamics of Philosophy*. Oxford.
- Van Lieshout, R. G. A. 1980. *Greeks on Dreams*. Utrecht.
- Van Nuffelen, P. 2011. *Rethinking the Gods: Philosophical Readings of Religion in the Post-Hellenistic Period. Greek Culture in the Roman World*. Cambridge.
- Vanotti, G. 2020. „Les sorts croisés de deux célèbres exilés: Thémistocle et Cimon“, *Pallas* 112, 125–141.
- Van Straten, F. T. 1976. „Diakrates' Dream. A Votive Relief from Kos and some other kat'onar Dedications“, *BABesch* 15, 1–38.
- Verdegem, S. 2010. *Plutarch's Alcibiades: Story, Text, and Moralism*. Leuven.
- Vernant, J. P./Vidal-Naquet, P. 1992. *La Grèce ancienne. Bd. 3: Rites de passage et transgression*. Paris.
- Veyne, P. 1999. „Prodiges, divination et peur des dieux chez Plutarque“, *Revue de l'histoire des religions* 216.4, 387–442.
- Veyne, P. 2005. *L'Empire gréco-romain*. Paris.
- Volk, K. 2017. „Signs, Seers, and Senators: Divinatory Expertise in Cicero and Nigidius Figulus“, in: J. König/G. Woolf (Hrsg.), *Authority and Expertise in Ancient Scientific Culture*. Cambridge, 329–347.
- Volk, K. 2021. *The Roman Republic of Letters: Scholarship, Philosophy, and Politics in the Age of Cicero and Caesar*. New York.
- Vollenweider, M.-L. 1958/59. „Der Traum des Sulla Felix“, *SNR* 39, 22–34.
- Volpe, P. 2019. „The μεταβολή of the Soul (Frgs. 177–178 Sandbach)“, in: D. F. Leão/L. Roig Lanzilotta (Hrsg.), *Man of Many Interests: Plutarch on Religion, Myth, and Magic*. Leiden, 131–137.
- Walde, Ch. 2001. *Antike Traumdeutung und moderne Traumforschung*. Düsseldorf.
- Walde, Ch. 2018. „Traumdeutung und Traumnutzung – Historische Perspektiven“, in: A. Krovoza/Ch. Walde (Hrsg.), *Traum und Schlaf: Ein interdisziplinäres Handbuch*. Stuttgart, 52–85.
- Waldner, K. 2013. „Individual Dimensions of Ancient Mystery Cults: Religious practice and philosophical Discourse“, in: J. Rüpke (Hrsg.), *Individuality in Ancient Religions*, Oxford, 215–242.
- Wallace-Hadrill, A. 2008. *Rome's Cultural Revolution*. Cambridge.
- Weber, G. 1998. „Traum und Alltag in hellenistischer Zeit“, *ZRGG* 50.1, 22–39.
- Weber, G. 1999a. „Artemidor von Daldis und sein ‚Publikum‘“, *Gymnasium* 106.3, 209–229.
- Weber, G. 1999b. „Herrscher und Traum in hellenistischer Zeit“, *AKG* 81, 1–33.

- Weber, G. 2000. *Kaiser, Träume und Visionen in Prinzipat und Spätantike*. Stuttgart.
- Weber, G. 2001. „Träume in der römischen Kaiserzeit. Normalität, Exzeptionalität und Signifikanz“, in: K. Brodersen (Hrsg.), *Gebet und Fluch, Zeichen und Traum. Aspekte religiöser Kommunikation in der Antike*. Münster, 89–103.
- Weber, G. 2003a. „Zweifach sind die Tore der wesenlosen Träume ...“. Traum und Traumdeutung in der Antike“, in: T. Aucter (Hrsg.), *Theologie und Psychologie im Dialog über den Traum*. Paderborn, 13–48.
- Weber, G. 2003b. „Augustus und die Träume“, in: G. Weber/M. Zimmermann (Hrsg.), *Propaganda – Selbstdarstellung – Repräsentation im römischen Kaiserreich des 1. Jhs. n. Chr.*, Stuttgart, 297–316.
- Weber, G. 2012a. „Le rêve et la mort dans les *Oνειροκριτα* d'Artémidore“, in: Ch. Chandezon/J. du Bouchet (Hrsg.), *Études sur Artémidore et l'interprétation des rêves*. Nanterre, 79–97.
- Weber, G. 2012b. „Politische Träume in der römischen Kaiserzeit: Deuter, Deutung und Verbreitung“, *Saeculum* 62, 229–246.
- Weber, G. 2014. „Traum und Raum in den *Oνειροκριτα* des Artemidorus von Daldis“, in: K. Geus/M. Geller (Hrsg.), *Esoteric Knowledge in Antiquity*. Berlin, 63–84.
- Weber, G. 2015. „Zur Einführung“, in: G. Weber (Hrsg.), *Artemidor von Daldis und die antike Traumdeutung: Texte – Kontexte – Lektüren*. Berlin, 7–16.
- Weber, G. 2018. „Geschichtswissenschaft“, in: A. Krovoza/Ch. Walde (Hrsg.), *Traum und Schlaf: Ein interdisziplinäres Handbuch*. Stuttgart, 201–208.
- Weber, G. 2019. „Gesundheit, ‚Krankheit‘ und medizinisches Wissen in den *Oνειροκριτα* des Artemidor von Daldis“, *Mitteilungen des Instituts für Europäische Kulturgeschichte* 25, 11–35.
- Weber, G. 2020. „Between Arcane Knowledge and Dissemination: Books on Dream Interpretation from Antiquity to the Early Modern Period in Comparison“, in: B. Dieterle/M. Engel (Hrsg.), *Mediating the Dream/Les genres et médias du rêve*. Würzburg, 67–92.
- Weber, G. 2023. „Postface“, in: Ch. Chandezon/J. du Bouchet (Hrsg.), *D'Artémidore à Foucault. L'oneirocritique grecque et sa postérité*. Paris, 429–440.
- Weinstock, S. 1971. *Divus Iulius*. Oxford.
- Welwei, K.-W. 2004. *Sparta. Aufstieg und Niedergang einer antiken Großmacht*. Stuttgart.
- Wendt, H. 2016. *At the Temple Gates: The Religion of Freelance Experts in the Roman Empire*. Oxford.
- Westlake, H. D. 1938. „The Sources of Plutarch's *Timoleon*“, *CQ* 32.2, 65–74.
- Wheatley, P./Dunn, Ch. 2020. *Demetrius the Besieger*. Oxford.
- Whitmarsh, T. 2001. „'Greece is the World': exile and identity in the Second Sophistic“, in: S. Goldhill (Hrsg.), *Being Greek under Rome: Cultural Identity, the Second Sophistic and the Development of Empire*. Cambridge, 269–305.
- Whitmarsh, T. 2005. *The Second Sophistic*. Oxford.
- Whitmarsh, T. 2015. *Battling the Gods: Atheism in the Ancient World*. New York.
- Wiemer, H.-U. 2005. *Alexander der Große*. München.
- Wiesehöfer, J. 2022. „Mardonios“, in: A. Konecny/N. Sekunda (Hrsg.), *The Battle of Plataiai 479 BC*. Wien, 71–78.
- Wilding, A. 2022. *Reinventing the Amphiareion at Oropos*. Leiden.
- Will, E. 1960. „Aspects du culte et de la légende de la Grand Mère dans le monde grec“, In: *Éléments orientaux dans la religion grecque*. Paris, 98–102.
- Wiley, H. 2019. „Religion“, in: G. Martin (Hrsg.), *The Oxford Handbook of Demosthenes*. Oxford, 271–282.
- Wiseman, T. P. 1974. *Cinna the Poet and Other Essays*. Leicester.
- Woodard, R. D. „Afterword“, in: R. D. Woodard (Hrsg.), *Divination and Prophecy in the Ancient Greek World*. Cambridge, 261–281.
- Woelf, G. 1994. „Becoming Roman, Staying Greek: Culture, Identity, and the Civilizing Process in the Roman East“, *PCPhS* 40, 116–143.
- Wright, R. A. 2008. „Plutarch on Moral Progress“, in: J. T. Fitzgerald (Hrsg.), *Passions and Moral Progress in Greco-Roman Thought*. London, 136–150.

- Xenophontos, S. 2016. *Ethical Education in Plutarch: Moralising Agents and Contexts*. Berlin.
- Zaccarini, M. 2017. *The Lame Hegemony: Cimon of Athens and the Failure of Panhellenism, ca. 478–450 BC*. Bologna.
- Zadorojniy, A. V. 1997. „Tragedy and Epic in Plutarch's Crassus“, *Hermes* 125.2, 169–182.
- Zadorojniy, A. V. 2011. „The Ethico-Politics of Writing in Plutarch's Life of Dion“, *JHS* 131, 147–163.
- Zagdoun, M.-A. 1995. „Plutarque à Delphes“, *REG* 108, 586–592.
- Zahrnt, M. 2006. „Von Siwa bis Persepolis. Überlegungen zur Arbeitsweise des Kallisthenes“, *Ancient Society* 36, 143–174.
- Zahrnt, M. 2016. „Alexander in Kleinasien und die feldzugbegleitende Propaganda“, *Hermes* 144.1, 18–42.
- Zambon, E. 2010. „Authenticity and idealism in Sicilian politics from Timoleon to Pyrrhus“, in: D. Engels/L. Geis/M. Kleu (Hrsg.), *Zwischen Ideal und Wirklichkeit. Herrschaft auf Sizilien von der Antike bis zum Spätmittelalter*. Stuttgart, 91–120.
- Zeitlyn, D. 2012. „Divinatory Logics. Diagnoses and Predictions Meditating Outcomes“, *Current Anthropology* 53.5, 525–546.
- Ziegler, K. 1951. „Plutarchos von Chaironeia“, *RE* 21.1, col. 636–962.
- Ziegler, K. 1964. *Plutarchos von Chaironeia*, zweite ergänzte Aufl. Stuttgart.
- Zimmermann, M. 2019. *Die seltsamsten Orte der Antike. Gespensterhäuser, hängende Gärten und die Enden der Welt*. München.

Quellenregister

Ailianos

- var. 14,51 90

Aischylos

- Prom. 436–472 47

Appian

- civ. 1,14,116–121 312
- civ. 1,105,492 297
- civ. 2,20,147 324
- civ. 2,68 309
- civ. 2,115,480 321
- civ. 2,147,613 328
- civ. 2,394 310
- civ. 4,110,463 332
- civ. 4,110–12 335
- civ. 4,134,565 329
- Mithr. 9,27 257
- Mithr. 27,105–6 307
- Mithr. 83,370–73 302

Aristoteles

- an. 3,4–5 113
- Ath. Pol. 23,3–24,1 171
- Parv. nat. 1,450a22 66
- Parv. nat. 1,459a8–22 66
- pol. 1306b31–34 205
- somn. 453b 12 53
- somn. 455a 25–26 53
- somn. 464b 30 44

Arrian

- an. 2,3,3–4 235
- an. 2,15,6 241
- an. 2,18,1 241
- an. 4,8,1–9 246
- an. 7,62,2 249

Artemidor von Daldis

- 1 prooem. 2,11–12 14
- 1 prooem. 3–4 86
- 1 prooem. 4 14
- 1,1 43
- 1,1,3–1,2,6 15
- 1,2,9 13
- 1,31,1 235
- 1,50 181

- 1,58 259
- 1,76,3–4 277
- 2,9,3 263
- 2,9,3–7 235
- 2,9,5 334
- 2,12,6 190
- 2,12,10 189
- 2,12,18 189
- 2,13,1–5 180
- 2,20,2 180
- 2,35,1 276
- 2,36,16 168
- 2,37,9 181
- 2,39,2 227
- 2,39,4 182, 224
- 2,43 79
- 2,9–10 101
- 4 praef. 6–10 43
- 4,23 235, 242
- 4,24,2 242
- 4,47,2–4 212
- 4,72,2 1, 357
- 4,79 180

Augustinus

- civ. 4,26 274

Calcidius

- 161 48

Cassius Dio

- 37,52,2 318
- 42,2,3 310
- 43,44,6 321
- 44,17,1 321
- 44,17,2 320, 322
- 44,50 324, 328
- 45,2,2 339, 341
- 45,2,3 341
- 47,41,3 335

Cicero

- div. 1,1–2 48
- div. 1,42–60 27
- div. 1,5 16, 40, 79
- div. 1,5,9 48
- div. 1,6,12 12

- div. 1,6,3 48
- div. 1,11 12
- div. 1,25 90
- div. 1,55 274–75
- div. 1,56 280–81
- div. 1,62 61
- div. 1,64 16
- div. 1,70 16
- div. 1,74 100
- div. 1,74–76 214
- div. 1,111 137
- div. 1,113 16, 137
- div. 1,119 320
- div. 1,122 94
- div. 1,125 16
- div. 1,130 16
- div. 1,132 74
- div. 2,1,3 48
- div. 2,11,26 12
- div. 2,25–53 318
- div. 2,52 316
- div. 2,58 40
- div. 2,120 40
- div. 2,125 323
- div. 2,134 79
- div. 2,135 245
- div. 2,145 235
- div. 2,147 16
- fam. 12,23 334
- fat. 5,11 48
- fat. 42–43 138
- Phil. 2,110 321
- rep. 6,9–29 17
- Tusc. 1,115 185

Clemens von Alexandria

- Paed. 2,79,1 52

Cornelius Nepos

- Dion 7 224
- Eum. 3,14 252
- Lys. 3 207
- Lys. 6,3,2–3 207
- Tim. 4 227

Curtius Rufus

- 3,3,2–5 238
- 4,2,2–15 241
- 4,3,21–22 241
- 8,1,20–22 246

- 9,4,27–29 249
- 9,8,20–27 245

Demokrit

- B 147 D.-K. 59

Diodor

- 13,108,4 242
- 14,11,4 198
- 14,13,2–8 208
- 14,13,8 207
- 15,53 218
- 15,54,1 215
- 15,54,2–3 216
- 16,66,3–5 227
- 17,41,7–8 241
- 17,98,3–5 249
- 17,103,3–8 245
- 18,53,7 252

Diogenes Laertius

- 8,24 79
- 10,51 79

Dionysios von Halikarnassos

- 7,68–69 274–75

Empedokles

- 31 A 70 D.-K. 55

Euripides

- Fr. 973 Nauck 103
- Iph. T. 569 70
- Iph. T. 1259–1267 47
- Or. 129 199

Fragmente der griechischen Historiker

- 76 F 69 209
- 81 F 32b 266
- 115 205
- 124 100
- 289 F 1 283
- 328 F 192 179
- 379 100
- 432 F 9 185
- 566 196
- 809 F 4a 165

Florus

- 2,13,91 321

– 2,17,10 335

Heraklit

– 22 B 89 85

Herodot

– 1,107–9 238
 – 1,132 238
 – 1,187 110
 – 3,50 186
 – 5,92 186
 – 6,107 318
 – 6,131,2 190
 – 6,134 110
 – 7,19 238
 – 7,141–144 178
 – 8,41 178
 – 8,79,1 171
 – 8,135 176
 – 9,36 174
 – 9,72 173–74

Hesiod

– erg. 750 110

Homer

– Il. 1,70 129
 – Il. 2,80–82 87
 – Il. 7,44–45 12
 – Il. 12,243 264
 – Il. 18,478–608 243
 – Od. 4,354–355 244
 – Od. 7,244 120
 – Od. 11,221–222 66
 – Od. 11,600 66
 – Od. 19,560–567 47, 123

Inscriptiones Graecae

– IV² 1,121–124 53
 – V 1,1317 266

Iustin

– 12,6,1–16 246
 – 12,10,2–3 245

Julis Obsequens

– 65 309

Kallimachos

– fr. anon. 391 Schneider 76

Livius

– 2,36 274–75
 – 27,25–27 278

Lucan

– 7,7–28 309

Macrobius

– Saturn. 1,11,3 274
 – Saturn. 7,16,1–14 78
 – Saturn. 8,10 78

Orpheus

– fr. 294 Kern 123

Pausanias

– 3,7–8 90
 – 3,8,9 209
 – 3,9,5–7 212
 – 3,17,7–9 185
 – 3,26,1 266
 – 4,13 87
 – 7,5,1–2 244
 – 9,13 218
 – 9,13–15,6 107
 – 9,13,5 216

Platon

– apol. 40c–41d 55
 – epist. 7,327a–b 219
 – leg. 730e 118
 – Krit. 107a 115
 – Phaid. 60e 78
 – Phaid. 61b 111
 – Phaid. 97b–99d 123
 – Phaid. 107d 110
 – Phaidr. 244a–b 139
 – Phaidr. 248b 76
 – Phaidr. 249c 76
 – Phaidr. 250d 71
 – Phaidr. 265a 134
 – Polit. 614b 122
 – rep. 364b–c 74
 – rep. 571c–d 68–71
 – rep. 617a–b 123
 – symp. 189d 76
 – Tim. 28c–40c 115
 – Tim. 45d 53
 – Tim. 47d 59
 – Tim. 67a–b 113

- 68e-69a 123
- Tim. 70e-71e 70
- Tim. 71d-e 139
- Tim. 90a 8

Plinius der Ältere

- NH 7,138 297
- NH 7,148 335
- NH 10,211 139
- NH 22,44 193

Plinius der Jüngere

- epist. 7,27 187

Plutarch

- Ad princ. iner. 782B 81
- Ad princ. iner. 782C 81
- Adv. Col. 1123B-C 63
- Aem. 1,1 150
- Aem. 1,4 228–29
- Ages. 3 209
- Ages. 3,3 209
- Ages. 6 209, 283
- Ages. 6,4–5 210
- Ages. 6,6 212
- Ages. 22–35 213
- Ages. 28,4 214
- Ages. 30,1 213
- Agis 1,1–2 279
- Agis 2,4–5 265
- Agis 9,1–2 266
- Agis 11,4–5 266
- Alex. 1 37
- Alex. 1,1–3 152, 234
- Alex. 2,2–3 234
- Alex. 2,4–3,2 236
- Alex. 2,5 237
- Alex. 3,3–4 234
- Alex. 15 211
- Alex. 18,4 238–39
- Alex. 18,5 238
- Alex. 24,3 240–41
- Alex. 24,2 241
- Alex. 24,5 241–42
- Alex. 26,2 243
- Alex. 26,4–5 244
- Alex. 27 236
- Alex. 39 245
- Alex. 41,1 245
- Alex. 41,3–4 245

- Alex. 47,1 246
- Alex. 50,1 246
- Alex. 50,3 247
- Alex. 51–52 247
- Alex. 52,3–55 248
- Alex. 73–74 249
- Alex. 75,1 248
- Alk. 2 194
- Alk. 10,4–6 198
- Alk. 17,1–2 195
- Alk. 17,3 195
- Alk. 17,4–5 196
- Alk. 18,2–3 196
- Alk. 18,4 196
- Alk. 20–21 196
- Alk. 33,2 197
- Alk. 38,3 198
- Alk. 38,4–39,1 198
- Alk. 39,1–2 198
- Alk. 39,4 198
- Alk. 39,5 199
- am. 758E 134
- am. 764D 66
- am. 764E-765 A 76
- am. 764F 75
- am. 765 A 75
- Am. narr. 774C-D 218
- An seni 792F 5
- An seni 786D-E 68
- Ant. 6 317
- Ant. 14–15 333
- Ant. 16,1 333
- Ant. 16,3–4 333
- Ant. 22,2 332, 335
- Ant. 22,3 335
- Ant. 33,2 334
- Ant. 75,3 335
- Apophth. Lac. 208 A-242D 205
- Apophth. Lac. 209F 52
- Aqua an ignis 958D 52
- Arat. 36–37 266
- Arist. 1 171
- Arist. 2–4 171
- Arist. 6 171
- Arist. 7,5–6 171
- Arist. 8 171
- Arist. 11 171, 215
- Arist. 11,2–5 172
- Arist. 11,3 174
- Arist. 11,5–6 172

- Arist. 11,9 173
- Arist. 12,1–2 173
- Arist. 15,1 175
- Arist. 15,3 176
- Arist. 17–18 175
- Arist. 19 132, 176
- Arist. 20,1 175
- Arist. 21,2 173
- Arist. 27,3 14, 100
- Brut. 1,1 326
- Brut. 8,3 326
- Brut. 9,3 326–27
- Brut. 12,6 326
- Brut. 13,1 327
- Brut. 20,5–6 328
- Brut. 36,3 329
- Brut. 36,4 329
- Brut. 37,1–3 329–30
- Brut. 37,4 330
- Brut. 41 332
- Brut. 48,1 330
- Brut. 48,2 331
- Brut. 52,3 332
- Brut. 56 220
- Caes. 11,3 315
- Caes. 32,2–4 316–17
- Caes. 42,1 320
- Caes. 43,4 320
- Caes. 63,1–3 320
- Caes. 63,4 320
- Caes. 63,5 320
- Caes. 63,5–7 321
- Caes. 64,3 323
- Caes. 68,1 323
- Caes. 68,2 323–24
- Caes. 68,3–4 324
- Caes. 69,3–4 324
- Caes. 69,5–8 325–26
- Caes. 69,8 325
- Cam. 6,2–3 161
- Cam. 6,4 162, 254
- Cat. Mai. 23,4 60
- Cic. 2,1–2 337
- Cic. 5,1 337
- Cic. 44,1 339
- Cic. 44,2–5 338–39
- Comp. Demetr. Ant. 2,1–2 333
- Comp. Dion Brut. 3,3 331
- Comp. Dion Brut. 5 332
- Comp. Nic. Crass. 5,2 314
- Comp. Per. Fab. 3,5 5
- Comp. Sert. Eum. 2,1–5 256
- Comp. Thes. Rom. 1,1–2 167
- Cons. ad Apoll. 107C–D 55
- Cons. ad Apoll. 109C–D 185
- Cor. 24,1 274
- Cor. 24,1–3 275
- Cor. 24,4 276
- Cor. 25,1 276
- Cor. 25,2–3 277
- Cor. 32–35 159
- Cor. 32,5–6 160
- Cor. 38,2 160
- Cor. 38,3 161
- Cor. 38,4 161
- Crass. 2,1–4 311
- Crass. 2,3 312
- Crass. 11,7–8 312
- Crass. 12–16 312
- Crass. 12,2–3 15, 304, 312–13
- Crass. 17–20 314
- Crass. 23,1 314
- De ad. et am. 33B–C 5
- De ad. et am. 49 A–B 118
- De ad. et am. 52E 195
- De ad. et am. 61D 73
- De ad. et am. 65F 52
- De Al. Magn. fort. 329B 71
- De Al. Magn. fort. 332 A–F 229
- De aud. 38F–39 A 86–87
- De aud. poet. 15B 60
- De aud. poet. 16E 111
- De cap. ex inim. 87C 87
- De cap. ex inim. 92C 67
- De comm. not. 1081F–1082 A 129
- De cur. 522D–E 5
- De def. or. 410D 131
- De def. or. 410E 131
- De def. or. 411E–412 A 132, 176
- De def. or. 412 A 132
- De def. or. 412B 133
- De def. or. 419 A 63
- De def. or. 431E–432 A 53, 138
- De def. or. 432B 138
- De def. or. 432C 52, 103, 139
- De def. pr. 432C–D 139
- De def. or. 432C–F 140
- De def. or. 432D–E 53
- De def. or. 434D–F 133
- De def. or. 434E 111

- De def. or. 436F-437 A 53
- De def. or. 437D 77
- De def. or. 437E 67, 139
- De def. or. 437E-F 140
- De def. or. 437F-438 A 140
- De E 384E 9
- De E 384E-F 124
- De E 385B 4, 125
- De E 385E 124
- De E 386E 125
- De E 387 A-B 129
- De E 388E-389C 9
- De E 392 A 9
- De E 393D 126
- De E 394 A 126
- De E 394C 126
- De fac. 920B-C 119
- De fac. 941 A-B 120
- De fac. 941F 120
- De fac. 942 A 120
- De fac. 943C 66
- De fac. 944E 66
- De fac. 944E-945B 119
- De fac. 945 A 66-67
- De fac. 945B-C 67
- De fato 574E 48
- De fort. Rom. 316B-326D 8
- De fort. Rom. 318F-320 A 334
- De gen. Soc. 575 A-576C 106
- De gen. Soc. 575B-C 37-38
- De gen. Soc. 576D-E 106-8
- De gen. Soc. 576F-577 A 107
- De gen. Soc. 577E-579B 96
- De gen. Soc. 578 A-579D 107
- De gen. Soc. 579D 108
- De gen. Soc. 579F 108
- De gen. Soc. 579F-580B 93-94
- De gen. Soc. 580C 94
- De gen. Soc. 581 A 94
- De gen. Soc. 581F-582 A 131
- De gen. Soc. 585E 109
- De gen. Soc. 585F 110
- De gen. Soc. 586 A 110
- De gen. Soc. 586E-587C 97-99
- De gen. Soc. 586F 101
- De gen. Soc. 587C 102
- De gen. Soc. 588C 111
- De gen. Soc. 588C-D 53, 112
- De gen. Soc. 588D-E 113
- De gen. Soc. 588F 77, 135
- De gen. Soc. 589B-C 136
- De gen. Soc. 590B-591B 137
- De gen. Soc. 591D-E 63
- De gen. Soc. 592C 142
- De gen. Soc. 593 A-D 136
- De gen. Soc. 593B-D 49
- De gen. Soc. 593C 12
- De gen. Soc. 593D 120
- De gen. Soc. 594D-E 142
- De Her. mal. 854E-874C 176
- De Her. mal. 865F 218
- De lib. educ. 9B-C 52
- Dem. 1,1 201
- Dem. 2,2 269
- Dem. 2,2-4 5
- Dem. 3,1 200
- Dem. 7 201
- Dem. 19,1 201
- Dem. 22,1 202
- Dem. 29,2 203
- Dem. 29,3-5 203
- Demetr. 4,2-3 257
- Demetr. 4,4 257
- Demetr. 19,2 258
- Demetr. 27,1-4 260
- Demetr. 27,5-6 260-61
- Demetr. 28,1 260
- Demetr. 29,1 259
- De placit. phil. 881C 52
- De placit. phil. 904D-E 39-40
- De placit. phil. 904F 41
- De placit. phil. 909C-F 53
- De placit. phil. 909F-910 A 55
- De prof. in virt. 75D-E 70
- De prof. in virt. 77E-F 111
- De prof. in virt. 80E-F 87
- De prof. in virt. 83 A-C 72
- De prof. in virt. 83 E 74
- De prof. in virt. 84B 67
- De prof. in virt. 85D 74
- De Pyth. or. 396C 127
- De Pyth. or. 397C 135
- De Pyth. or. 398E-F 130
- De Pyth. or. 398F-399B 130
- De Pyth. or. 399 A 103, 130
- De Pyth. or. 403E-F 9, 61
- De Pyth. or. 404B 77
- De Pyth. or. 404E 137
- De Pyth. or. 404F 137
- De Pyth. or. 407B 9

- De Pyth. or. 408E 9
- De Pyth. or. 408F-409C 6
- De sera 549E-F 115
- De sera 555 A-C 88–89, 185, 215
- De sera 555C 186
- De sera 559D 75
- De sera 563B-568 A 122
- De sera 564C-D 109
- De sera 566C 122
- De soll. an. 959 A 6
- De soll. an. 973C 251
- De superst. 164E 82
- De superst. 165 A 83
- De superst. 165B-C 83
- De superst. 165D-166 A 84
- De superst. 165F-166 A 74, 86
- De superst. 166B 52, 84
- De superst. 166C 85
- De superst. 167D 86
- De superst. 168C 86
- De superst. 168F 87
- De superst. 171D-E 216
- De tuenda 122 C 57
- De tuenda 122 E 57
- De tuenda 129 A-C 58–59
- De tuenda 129D 59
- De tuenda 133E 6
- De tuenda 133F 61
- De tuenda 137C 61
- De virt. et vit. 100F-101 A 68–69
- De virt. mor. 440C-452D 8
- Dion 1,2 219
- Dion 2,1 223
- Dion 2,2–4 223
- Dion 4,2–3 219
- Dion 5 221
- Dion 8 220
- Dion 9,1–4 220
- Dion 9,4–5 220
- Dion 9–11 222
- Dion 19 222
- Dion 24 222
- Dion 55,1–2 223–24
- Eum. 3,1 252
- Eum. 6,2 252
- Eum. 6,4 253
- Eum. 6,5–6 253
- Eum. 7,8 254
- Eum. 8,1 254
- Eum. 12–13 254
- Eum. 13,2–3 255
- Eum. 13,3–4 255
- Eum. 18–19 256
- Galb. 2,5 153
- G. Gracc. 1,4 279
- G. Gracc. 1,5 279
- G. Gracc. 1,6 17, 280
- G. Gracc. 17,5 281
- G. Mar. 2,1–2 282
- G. Mar. 2,3 285
- G. Mar. 17,1–3 283
- G. Mar. 36,5–6 283
- G. Mar. 42,5 284
- G. Mar. 45,1 284
- G. Mar. 45,3 284
- G. Mar. 45,6 285
- G. Mar. 46,3–4 285
- Is. 351D-E 36, 40
- Is. 361F 250
- Is. 361F-362B 251
- Is. 383B 54
- Kim. 1 186
- Kim. 1–3 184, 298
- Kim. 1,4–5 298
- Kim. 2,3 152
- Kim. 6,3 185
- Kim. 6,4–5 90, 215
- Kim. 6,5 185
- Kim. 6,6 185–86
- Kim. 8 187
- Kim. 12–17 187
- Kim. 12,5 100
- Kim. 18,1 187
- Kim. 18,2–4 188
- Kim. 18,6–7 188
- Kim. 19,1 188
- Kim. 19,2 189
- Kleom. 2,1 265
- Kleom. 3,1 265
- Kleom. 3,4–5 266
- Kleom. 6–11 266
- Kleom. 6,1 266
- Kleom. 7,2–3 266
- Kleom. 10 267
- Kleom. 11 268
- Kleom. 39 268
- Luc. 2,3–5 298
- Luc. 4–6 298
- Luc. 8,4 301
- Luc. 10,2 299

- Luc. 10,3 300
- Luc. 11 300
- Luc. 12,1-2 301
- Luc. 16 64
- Luc. 18,1 298
- Luc. 18,3 298
- Luc. 23,1 298
- Luc. 23,3-4 302
- Luc. 23,6 290, 302-3
- Luc. 39 303
- Lys. 1,1 206
- Lys. 2,2-3 205
- Lys. 7 205
- Lys. 8 205
- Lys. 12 206
- Lys. 13,1-2 206
- Lys. 18 206
- Lys. 19,2-4 206
- Lys. 20,4-6 206
- Lys. 22,3-6 207, 209
- Lys. 24,3-5 207
- Lys. 25,1-2 208
- Lys. 25,3 207-8
- Lys. 26 207-8
- Lys. 29,5-6 208
- Lys. 30,3-4 207
- Marc. 28,3 278
- Mul. virt. 252D-253 A 102
- Nik. 1,5 153
- Nik. 4,1 196
- Nik. 9,1 195
- Nik. 13,1-3 196
- Nik. 23 103
- Nik. 23,3 197
- Nik. 23,5 197
- Non posse 1089B 75
- Non posse 1102 A-C 83
- Non posse 1103B 127
- Non posse 1105D-E 297
- Oth. 14 5
- Parall. min. 310D 283
- Pel. 1-2 214
- Pel. 17,4 100
- Pel. 20 214
- Pel. 20-22 283
- Pel. 20,4 215
- Pel. 21,3 215
- Pel. 21,4 214-16
- Pel. 22,2 217
- Pel. 22,3 96
- Per. 1,2-2,2 189-90
- Per. 1,4 150
- Per. 2,3 151
- Per. 2,4 189-90
- Per. 3,2 184, 190
- Per. 4,4 191
- Per. 6,1 191-92
- Per. 6,3 191
- Per. 9 190
- Per. 13,7-8 193
- Per. 13,10-12 194
- Per. 14,1 193
- Per. 35,2 192
- Per. 38 37
- Per. 39,1 190
- Per. 39,2 194
- Pomp. 23,1 15, 304, 312
- Pomp. 32,4 305
- Pomp. 37,2 306
- Pomp. 67 307
- Pomp. 68,2 307
- Pomp. 68,3 308
- Pomp. 68,5 308
- Pomp. 73,1 311
- Pomp. 73,3-5 310
- Praec. ger. reipub. 798 A-C 4
- Praec. ger. reipub. 800B 67
- Praec. ger. reipub. 800D-F 231
- Praec. ger. reipub. 814 A-C 154, 170
- Pyrr. 11,2-3 262
- Pyrr. 13,1 264
- Pyrr. 14,8 264
- Pyrr. 29,1-2 263-64
- Pyrr. 33-34 264
- qu. R. 263D-291C 5
- qu. R. 264E 271
- Reg. et. imp. apophth. 183 A 257
- Reg. et. imp. apophth. 185 A 67
- Reg. et. imp. apophth. 192E-193 A 108
- Rom. 2 168
- Rom. 2,4-5 167
- Rom. 3,1 168
- Rom. 4,3 165
- Rom. 8,7 168
- Rom. 27-28 168
- Sept. sap. conv. 146D 186
- Sept. sap. conv. 158F-159 A 50-51, 60
- Sept. sap. conv. 163D-E 77
- Sert. 1,1 287
- Sert. 4,6-7 287

- Sert. 6 287
- Sert. 10,1 287
- Sert. 10,5–7 287–88
- Sert. 11,3–4 288
- Sert. 12,1 288
- Sert. 20,2 288
- Sert. 20,3 289
- Sull. 6,6 289–90
- Sull. 6,7–8 290
- Sull. 7,5 291, 320
- Sull. 8 291
- Sull. 9,4 292
- Sull. 9,6–7 292
- Sull. 27,8–9 292
- Sull. 27,12 292
- Sull. 28,4 294
- Sull. 28,6–7 295
- Sull. 35 296
- Sull. 37,1–2 296
- symp. 612C-748D 6
- symp. 617F 4
- symp. 635E-F 78–79
- symp. 642 A 5
- symp. 653F-654 A 60
- symp. 654D-E 71
- symp. 654E 71
- symp. 666 A-B 64
- symp. 678B 60
- symp. 686B 60
- symp. 695 A 60
- symp. 703C 54
- symp. 720D-E 54
- symp. 728C 51
- symp. 734C-736B 60
- symp. 734E 60–61
- symp. 734F-735D 53
- symp. 735 A-B 62–63
- symp. 735C 111
- symp. 736 A-B 64
- T. Gracc. 20,2 281
- Them. 3–4 177
- Them. 3,4 178
- Them. 5,2 177
- Them. 10,1–2 82, 178
- Them. 13 178
- Them. 21,2–3 171
- Them. 22,3 179
- Them. 23,1–2 179
- Them. 26,2–3 180
- Them. 28,3 181

- Them. 28,4 182
- Them. 30,1 182
- Them. 30,3 182
- Them. 31,3–2 183
- Them. 31,4 183
- Them. 31,6 87
- Thes. 1,1 163
- Thes. 1,3 164
- Thes. 2,1 166
- Thes. 3,3–4,1 166
- Thes. 6,1 166
- Thes. 6,6 166
- Thes. 6,7 166, 177
- Tim. 2–3 226
- Tim. 4–5 226
- Tim. 6,1 226
- Tim. 7,2 226
- Tim. 8,1–2 226
- Tim. 8,3 227
- Tim. 8,4 227
- Tim. 26,2 228
- Tim. 36,2 228

Polyainos

- Strat. 6,7,1–2 90

Polybios

- 2,47,3 266
- 2,51,3 266
- 4,81,14 266

Pompeius Mela

- 1,103 185

Proklos

- de prov. 57 90

Pseudo-Galen

- De dignotione ex insomniis 2 59

Sallust

- Jug. 95,3–4 290

Sylloge Incriptionum Graecarum

- SIG³ 829 A 5
- SIG³ 844 A 5

Strabon

- 15,2,7 245

Suda

- 4, n. 1793 Adler 6

Sueton

- Aug. 91,1 339
- Aug. 94,9 339
- Aug. 94,8 341
- Aug. 94,9 341
- Iul. 7,2 318
- Iul. 59 316, 318
- Iul. 77 316
- Iul. 81,3 320–22
- Iul. 85 324

Stoicorum Veterum Fragmenta

- I 234 71
- II 767 53
- II 947 138

Syncellus

- 659 Dindorf=
- Helm 1956: 415 no. 198a 6

Tacitus

- ann. 4,32–33 7
- hist. 4,83–84 250

Tertullian

- an. 44,2 139
- an. 46 339
- an. 46,5 235–36
- an. 46,6 258
- an. 46,9 337

Theophrast

- char. 16,10–11 74
- De signis 49 59

Thukydides

- 1,102,1–2 187
- 1,131,1 185
- 1,137,4–138,2 182
- 1,138,4 183
- 7,50,4 196

Valerius Maximus

- 1,2,3 290
- 1,7,1 335
- 1,7,2 321
- 1,7,4 274–75
- 1,7,7 331
- 1,8,8 331
- 9,9,1 324

Xenophon

- an. 3,1,11–14 100
- hell. 3,3,1–3 209
- hell. 3,4,4 212
- hell. 3,5,1 93
- hell. 6,4 218
- hell. 6,4,3 100
- hell. 6,4,7 216
- Kyr. 6,4,11 181
- Kyr. 8,7,21 51
- mem. 1,1,6 94, 160

Zenobios

- 1,55 110

Sach-, Namens- und Ortsregister

- Aberglaube 10, 33, 82–84, 86–88, 92–93, 95, 105, 119, 162, 192, 196, 223, 229, 234, 251, 254, 275, 286–88, 322, 352
- Actium 331, 335, 340
- Adler 180–81, 283, 347
- Agamemnon 89, 210–11
- Agesilaos II 169, 209–17, 345
- Agis II. 207, 209,
- Agis IV. 265–67, 279
- Akzeptanz 140, 231, 258
- Alexander III. (der Große) 52, 100, 182, 211, 218, 229–30, 232–50, 252–56, 259–60, 262–65, 280, 289, 299, 315, 317–19, 343, 345–46
- Alkibiades 194–200, 203, 209, 274, 321
- Altar 159, 193, 212, 341
- Ammon 188, 196, 206, 208, 236–37
- Ammonios (Philosoph) 4, 125–26, 138–39
- Amphiaraos 132, 176
- Anaxagoras 55, 191–2, 206
- Anaxarchos von Abdera 248
- Angst 21, 33, 54–55, 62, 74, 79, 84–85, 87–89, 91, 93, 105, 162, 179–81, 186, 192–93, 197–98, 203, 221, 223–24, 238, 271, 277, 284, 305, 320, 323, 327, 353, s. auch Furcht
- Antigonos I. 254, 256–60
- Antiphon 13
- M. Antonius 317, 321, 329, 332–36
- Apollon 5, 9–10, 47, 116–18, 122–29, 137, 165, 173–74, 226, 240–42
- Apotheose 168, 180, 322
- Appian 257, 287, 308
- Arimnestos 172–75, 343
- Aristeides 171–76, 185, 215
- Aristoteles 39–40, 42, 54–55, 59–61, 63–66, 113, 121, 138, 143, 146, 151, 166, 170, 178, 233, 244, 352
- Artaxerxes I. 181–82
- Artemis 210, 212, 234, 288
- M. Artorius 332, 335
- Asinius Pollio 315–16, 318, 333
- Astyphilos von Poseidonia 188–89, 344
- Athen 4–5, 13, 37, 46, 67, 92, 106, 163–66, 169–70, 172–75, 177–79, 181–83, 187, 190–93, 195–97, 199–204, 206, 353
- Athens 193, 253, 291, 299, 335, 346
- Attentat 198, 322, 326, 332
- Aufstand 92, 96, 99, 102, 107, 213, 235, 311
- Augustus 7, 140, 332, 339–42
- C. Aurelius 304, 312–13
- Authentizität 27, 29, 156–57, 267
- Autorität 29, 36, 39, 41, 48, 78, 80, 95, 104, 126, 165, 173, 233, 235, 332, 349, 355–56
- Autobiographie 78, 296, 339
- „Barbar“ 132, 172, 187–88, 216, 233, 288
- Bildung 5–6, 8, 73–74, 81, 83, 94, 105–6, 154, 170, 197, 204, 220–21, 223, 244, 246, 272, 274, 285–86, 288, 298, 326, 336, 345, 348
- Biographie 4, 7, 19, 31–32, 37, 77, 82, 88, 92, 107, 147–163, 342–350
- Blitz 100, 234, 263, 292, 333–34, 346
- Blut 53, 63, 87–88, 90, 216, 224, 321
- Boiotien 92, 132, 175, 210, 212, 214–16, 218, 233
- Bokchoris 260–61
- M. Iunius Brutus 223, 225, 324–33, 348
- C. Iulius Caesar 234, 244, 304, 306–9, 311, 315–31, 333, 335, 338, 342
- C. Cassius 326, 329–31, 335
- Calpurnia 283, 320–22, 324, 327–28, 344–45, 347
- Camillus 160–61
- Q. Lutatius Catulus 341
- Chaironeia 6, 186, 201, 297, 300
- Charaktereigenschaft 7, 151–52, 256, 287
- Charakterisierung 4, 24, 54, 68, 94, 157, 167, 176, 206, 209, 255, 257, 274, 278, 313, 346, 353, 355
- Chrysispos 129, 138
- M. Tullius Cicero 16–17, 35, 50, 269–71, 275, 280–82, 298, 333, 336–42
- C. Marcius (Coriolanus) 159, 274, 278
- L. Cornelius Cinna 323–25
- C. Helvius Cinna 323–25, 328, 333, 345
- M. Licinius Crassus 304, 311–15
- Cornelius Nepos 7, 100, 207, 299
- Curtius Rufus 238
- Damon 184, 186, 187, 298
- Dämonologie 9, 42, 84, 113, 119–23, 136, 138, 168, 223–24, 246, 330–31, 352
- daimonion* 93–94, 96, 99, 112–14, 135, 283, 289
- Dareios III. 237–39, 244
- deisidaimonia*, s. Aberglaube

- Delphi 4–6, 9–10, 88, 116–18, 123–29, 132,
 134, 142, 146, 162, 164–65, 168, 172–75, 178,
 196, 205–6, 208, 226, 236, 337, 343
 Demeter 172, 227, 253
 Demetrios Poliorketes 256–61
 Demokrit 41–42, 58–60, 62–63, 111, 143
demos 171, 178–79, 187, 190–91, 195–97, 202,
 273
 Demosthenes 200–4, 269
 Determinismus 128–29, 141, 169
 Deuter 1, 13–15, 29, 40, 43, 49, 59, 81, 95–104,
 114, 121, 144, 188, 192, 209, 231–32, 235,
 239, 242, 248–49, 267, 270–71, 291, 306,
 318–19, 354, s. auch Traumdeuter
 Deutung 1, 10–15, 19, 26, 28, 31, 43, 45, 63, 90,
 99–101, 118, 143, 149, 165, 173, 181, 188–90,
 193, 196, 201, 211–13, 215, 218–19, 221, 224,
 232, 235, 237, 239, 241, 251, 258, 267,
 275–76, 278, 282, 299, 301, 307, 309, 317,
 330, 339, 343–44, 346–47, 353–54, s. auch
 Traumdeutung
 Deutungskonflikt 10, 16, 78, 97, 100–1, 110, 175,
 207, 209, 218, 232, 248, 355
 Dikaiarch 39–40
 Diodor 100, 166, 216
 Dion 218–25
 Dionysios von Halikarnassos 164, 274–75
 Dionysos 9, 116, 123, 236, 335
 Divination 2–3, 8–12, 15–20, 23, 25, 28–29,
 32, 34–35, 40–44, 46–51, 53, 61, 63–65, 70,
 77, 79, 80, 82, 94–96, 99, 102–5, 107–8,
 112–19, 122–46, 155, 157, 160, 162, 164, 173,
 175, 178, 182–85, 195–96, 204–5, 207–8,
 211, 222, 231–32, 242, 249, 254–55, 269,
 273, 277, 289, 291, 296, 323, 336, 342, 344,
 348–49, 351, 353–54, 356
 Domitian 5
 Donner 234, 291
 Doxographie 39, 44
 Ehrgeiz 67–68, 177, 194, 197, 201, 285, 298, 306,
 319
eidola-Lehre 60, 63
 Einbildung 14, 66, 71–72, 93, 139–40, 161, 212,
 225, 329, s. auch Vorstellungskraft
 Eingeweideschau 12, 97, 101, 175, 270
 Elefant 251
 Elite 14, 43, 80, 170–71, 269, 313, 344
 Emotion 21, 24, 59, 61, 65, 67, 73, 75, 77, 83, 92,
 148, 150, 157, 162, 179–80, 182, 202, 232,
 255, 261, 285, 306, 308, 353
 Empedokles 53, 55
 Enthusiasmus 134–35, 137, 139
 Epaminondas 106–8, 110, 213–14, 216
 Ephoren 206–7, 265–68
 Ephoros 198, 207–8, 217, 227, 236
 Epikur 39–40, 62, 84, 111, 330
 Epikureismus 5, 42, 79, 111, 127–30, 133–34,
 139, 143, 146, 330–31
 Epiphanie 13, 228, 236, 299, 317, 338, 340
 Erfahrung 11, 14–15, 26–27, 41, 44, 46, 51,
 53–54, 56, 60, 63, 65–67, 70, 76, 79, 85–86,
 91, 111–14, 122–23, 139, 143, 146–47, 153,
 162, 224, 230–31, 261, 268, 290, 303, 309,
 316, 318, 329, 351–52, 354–55
 Erinnerung 26, 117, 138, 157, 170, 173, 177, 215,
 250, 255, 263–64, 276, 285, 300, 309, 335, s.
 auch Gedächtnis
 Erinye 223–24
 Erkenntnis 4, 9, 11, 23, 29, 36, 41–43, 45, 71,
 73–74, 76, 82–83, 87, 94–95, 98, 101, 105,
 112, 116–19, 124, 126, 150, 155–56, 192, 286,
 295, 328, 330, 350, 352–54
 Erkenntnistheorie 6, 18, 34, 38, 45, 128, 144,
 164, 261, 346
 Erscheinung 13, 41, 54, 81, 84, 88, 91, 93,
 108–9, 111, 122, 158, 168, 174, 182, 185, 188,
 191, 192, 223–27, 272, 275, 281, 300, 308, 311,
 325, 329, 331, 337, 340, 344, 346, s. auch Vi-
 sion
 Ethik 4, 7–8, 33, 37, 43, 59, 67–68, 72–74, 77,
 83, 87–89, 93, 106, 108–9, 142, 144, 152,
 155, 194, 248, 285, 297, 345, 347–49, 351–54
 Etrusker 160–61, 164, 167, 291
 Eumenes 252–56, 260, 286, 289, 347
 Euripides 47, 103, 130, 210, 212
 Experte(n) 12, 14, 101, 103, 146
 Festzug 275–76, 335
 Feuer 47, 49, 88, 97, 99–101, 167, 178, 227, 234,
 238–39, 290, 292, 346
 Fiktion 15, 26–27, 166, 207, 221, 237, 347
 Flotte 177–78, 187, 192, 195–97, 205, 209,
 225–26, 258–59, 301
 Fluch 185, 214–15
 Flucht 85, 179, 181, 199, 202, 257–58, 283, 295,
 304, 311, 332–33
 Forum Romanum 276, 323–24

- Fortuna 309, 317, s. auch Tyche
Frauenkleider 199
Frieden 187, 253, 256, 305, 309, 314, 340
Furcht 35, 58, 68, 72, 82–83, 85, 88, 140, 144,
186–87, 192, 196, 220–21, 223, 277, 329, s.
auch Angst

Gaius Marius 282–86
Galen 56, 59
Gastmahl 86, 247, 328
Geburt 45, 76, 136, 142, 166–68, 184, 190, 232,
234, 236–37, 280, 341, 345–47
Gedächtnis 40, 181, 216, 278, 289, 314, 338, 340,
s. auch Erinnerung
Gefahr 37, 54, 83, 86, 93, 95, 97, 101, 106–7,
112, 161, 166–67, 174, 178–79, 182–83,
198–99, 305, 327, 335
Gefangenschaft 168, 178, 196, 206, 298
Geist 28, 41, 53–55, 58, 61, 63, 66–68, 72, 95,
112–13, 120–21, 127, 131, 134, 138, 141–42,
144, 155, 159, 163, 166, 169–70, 194, 285–86,
327, 330, 352, 357, s. auch Seele
Geister 89, 108, 185–86, 224, 255, 295, 324–25,
329, 331, 335
Geschichte 6, 8, 17, 30, 37–38, 116–17, 147–48,
150–55, 160–65, 168, 179, 194, 204, 211,
215–16, 227, 229–30, 270–72, 280, 286, 294,
301, 304, 309, 315, 317, 342, 344, 350,
352–53, 355
Gesetz 68–69, 106, 248, 266
Gesundheit 56–57, 59, 84, 277, s. auch Heilkun-
st, Heilung
Gewissen 88, 90, 225, 328, 331
Gift 185, 203, 245
Glück 1, 57, 68, 93–94, 103, 202, 217, 228, 242,
272, 285, 288, 295, 297, 310, 334–35, s. auch
Tyche, s. auch Unglück
Gott(heiten)/Götter 8, 11–18, 20–21, 33, 36–37,
42–43, 46, 48–49, 50–52, 56, 60, 69, 74–77,
83–84, 88–89, 93, 95, 100, 102, 107–9, 112,
115, 117–28, 130, 132, 134–40, 142–43, 145,
159–61, 167–68, 172–74, 176, 178, 181–82,
188, 192, 194, 205–8, 212, 216–17, 223, 229,
231–33, 236–38, 240–43, 246–47, 249–51,
263, 266, 270–72, 275–78, 288–89, 291–93,
295, 299–301, 308, 313, 317, 319, 325–26,
329, 335, 339–41, 344, 346, 349, 351–52,
354, 357
Gottgesandtheit 12, 42–43, 60, 95, 143, 159,
275, 303, 344, 349

C. Gracchus 279–282
Grenze 23, 46–47, 57, 77, 96, 115, 118, 157,
162–63, 173–74, 290, 316, 352, 354–55
Griechenland 4–6, 154, 167, 181, 187, 189, 210,
212, 214–15, 218–19, 286, 303, 329–30, 343

Hadrian 5–6
Heilkunst, s. Medizin
Heilschlaf 12, 45, s. auch Inkubation
Heilraum 193, 245, s. auch Inkubation
Heilung 245, 346
Heimsuchung 68, 90, 187, 215, 224, 293, 329,
331
Herkules, s. Herakles
Herakleia 89, 185
Herakleides 224, 243
Herakles 163, 166–67, 312, 218, 240–41
Heraklit 85
Hermeneutik 9, 15, 114, 345, 351, 355
Hermes 1, 81, 357
Herodot 170–72, 174–76, 178, 186, 190–91, 238,
318
Herophilos 41–43
Herrschaft 5, 82, 91, 100, 102, 120, 134, 154, 198,
219–22, 230–31, 236, 246, 248–49, 258,
266, 272, 290, 298, 303, 317–19, 333, 339,
346
Herrscher 7, 15, 69, 140, 148, 154, 171, 219,
231–32, 236, 239, 244, 248, 251–52, 343–44
Hestia, s. Vesta
Hetäre 198–99, 260–61
Hierarchie 20, 47, 114, 120, 136, 173, 351
Himmel 1, 83, 88, 131, 192–93, 205–6, 218,
222, 226–27, 270, 291, 341
Hipparchos 88, 90–91
Hirschkuh 211–12, 268, 343
Historiographie 3, 21, 150, 153, 156–57, 165,
205, 238, 240, 273, s. auch Geschichte
Homer 2, 12, 46, 49, 87, 129, 159–60, 243–44,
282
Hund 188–89

Iden des März 324, 327, 340
Identität 6, 45, 86, 95, 154
Imagination 25, 118, 140–41, 151, s. auch
Vorstellungskraft
Inkubation 12–13, 45, 56, 137 185, 243, 249,
266
Inspiration 49, 63, 111, 118, 126, 134–36, 138,
151, 217

- Instinkt 39, 62
 Instrumentalisierung 15–16, 23–24, 28, 63, 82, 93, 156, 178, 197, 202–4, 207–8, 211, 231, 255, 267, 271, 274, 289–90, 343, 345, 349, 353–54
 Interpretation 2, 9, 15, 20, 26, 29, 30–31, 44, 71, 85, 92, 98–99, 101–5, 108–9, 118, 123–24, 127, 143–44, 149, 154, 164–66, 170, 173–76, 188, 196, 206, 209, 213, 222, 232, 235, 239–40, 242–43, 246, 259, 264, 267, 301, 312, 317–18, 330, 334, 343–44, 348, 351, 354, s. auch Trauminterpretation
 Intertextualität 32, 35, 110, 148, 153, 166, 177, 209, 211, 213, 216, 225, 249, 260, 285, 304, 311
 Introspektion 52, 54, 56, 59, 71, 114, 146
 Intuition 42, 108, 114, 141, 144, 199
 Inzest 69, 317, 319, 345
 Iphigenie 47, 210–12, 345
 Irrationalität 8, 23, 62–63, 73, 75, 81, 83, 85–88, 92, 104, 114, 134, 139, 141, 143, 155, 171, 178–79, 224, 234, 248, 273, 285, 319, 351, 353
 Issos 238, 243
 Italien 5, 108–9, 189, 195, 271, 273, 284, 291, 316, 243
 Iuppiter 15, 159–275–76, 292, 312, 322, 338–41, 346

 Jungfrau 89, 167, 185, 214, 217
 Juno 161

 Kadmeia 97, 99
 Kaiserzeit (römische) 2, 4, 10, 15, 21, 35, 104, 108, 140, 147, 165, 230, 244, 269, 341, 353, 356
 Kallisthenes 100, 216–17, 240, 248
 Kapitol 334, 338, 340–41
 Kappadokien 254, 257–58
 Karthago 195, 219
 Kimon 90, 149, 184–90, 192, 197, 215, 297
 Klassifikation 10–13, 43, 47, 50
 Kleonike 89–91, 185
 Kleomenes III. 149, 265–68
 Kleitos 246–48
 Klytemnestra 89–90
 Kognition 52, 54, 65, 70, 82, 90, 114, 128, 131, 136, 141, 174, 189, 308
 Kommunikation 1, 8–9, 11–13, 20–21, 28, 89, 102, 113–18, 125, 127, 130, 135–36, 142, 144–47, 157, 160, 162, 170, 173, 175, 208, 221–22, 227–30, 251, 254, 256–59, 267, 270, 289, 296, 303, 313, 322, 339, 344–45, 348, 355
 König 4, 29, 35, 39, 49, 52, 65, 78–79, 87–88, 91, 104, 116, 120, 149, 167–69, 172, 179, 183, 185, 191, 205–10, 213, 218, 231–33, 235, 237–38, 245–48, 252, 255, 257–59, 262, 265–68, 279, 298, 301, 306, 322, 344
 Konkurrenz 28, 41, 86, 103, 191, 201, 244, 300, 342
 Kore 172, 183, 226–27, s. auch Persephone
 Körper 3, 8, 15, 25, 28, 34, 39, 41, 43–46, 50–68, 71–72, 75–77, 83, 86, 91, 98, 112–13, 119–22, 128, 135, 137–45, 168, 180, 187, 190, 222, 234–35, 259, 261, 275, 296, 321–22, 327, 329, 334, 340, 345, 351–52
 Kosmos 8, 28, 123, 126, 204
 Krankheit 12, 56, 58–59, 63, 68, 72, 118, 131, 242, 296, 351
krasis 60–61, 63, 123, 140
 Krieg 93, 115, 132, 170, 172, 177–78, 183–84, 192, 195, 202, 206, 210, 229, 240, 242–43, 253, 264–66, 278, 280, 283, 285, 290–91, 294, 298–302, 304–10, 315, 317, 319, 322, 338–40, 344, 346
 Kritik 10, 16, 48, 74, 79, 87, 93–94, 102–3, 109, 111, 119, 126, 128, 130–34, 141, 154, 179, 234–35, 246, 248, 251–52, 260, 355
 Kronos 120–21, 123
 Kult 8, 15, 22, 77, 115, 164, 172, 174–75, 180, 183, 188, 193, 205, 212–13, 216–17, 236–37, 241–42, 245, 250–51, 291, 299, 303
 Kunst 37, 115, 203, 279, 303
 Kybele 182–83
 Kyme 179
 Kyzikos 222, 299–301

 Lakonien 215, 266
 Lebadeia 137
 Lebensweise 89, 111, 143, 199
 Leidenschaft 8, 37, 52, 62, 67–68, 72–74, 83, 85, 88, 90–91, 93, 106, 112, 114, 121–22, 143, 150, 160, 177, 200, 233–34, 246, 285, 300, 316, 351
 Leontokephalon 182–83
 M. Lepidus 320, 329
 Leuktra 96, 213–15, 218
 Libyen 195, 206
 Liminalisierung 44–45, 58, 65, 67, 71, 75

- T. Livius 161, 275, 278, 287, 290, 299, 309,
320–22, 324, 335
- Logik 27–28, 41, 90, 159, 188, 294, 354
- Lösung 35, 102, 174, 217
- L. Licinius Lucullus 184, 289–90, 297–307
- Lucan 309
- Lykurg 265–66
- Lysander 169–98, 204–9, 213, 265, 290, 345
- Lysimachos 263–64
- Macht 11, 29, 48, 54, 82, 90, 93, 102–3, 111,
134, 168, 171, 183, 190–92, 196–97, 199–200,
207, 214–15, 220, 247, 250, 264, 290, 315,
348, 353
- Magnesia 182–83
- Maßhalten 162, 326
- Manipulation 286, 345, 348, 353
- Mantik, s. Divination
- Marathon 177, 318
- Marcellus 278
- Mardonios 132–34, 175–76
- Marysas, 220–21, 345
- Materie 39, 46–47, 55, 63–64, 75, 123, 126,
128–29, 135, 140, 158
- Medium 9, 71, 76, 83, 90, 102, 104, 112, 116, 118,
125, 134, 138, 141, 145–46, 156, 161–62, 164,
203, 221, 249–51, 268–69, 286, 288–89,
292, 304, 325, 337, 340, 345, 350–51,
353–54
- Medizin 7, 12, 42, 44, 56–57, 59, 64, 119, 170
- Melancholie 140–41
- Menschenopfer 212, 215, 345
- Mestrius Florus 5
- Metamorphose 90, 180–81, 344
- Metapher 25, 38, 47, 66, 71, 126, 135, 137,
163–64, 198
- Metaphysik 9, 39, 116, 118, 223, 272
- Metella 295–96
- Midas 87
- Miltiades 67, 166, 177
- Mischung 53, 55, 65, 123, 138–40, 188, 271, s.
auch *krasis*
- Mittelplatonismus 5, 10, 22, 37, 95, s. auch Pla-
tonismus
- Mond 66, 118–19, 121–22, 137, 197, 222
- Moral 7–8, 38, 70–73, 90, 142, 146, 150–56,
170–71, 175, 178, 189, 193, 201, 211, 219, 246,
248, 248, 252, 254, 262–64, 270, 273–75,
287, 290, 297, 311, 318, 326, 330, 345–46,
348
- Mythologie 8, 23, 29, 32, 54, 66, 90, 118, 123,
148–50, 164–66, 168, 211–12, 215, 224, 227,
250, 302
- Mythos 66, 120–23, 137, 165, 168, 210–12, 244,
302
- Nacht 1, 26, 45, 51, 54, 60, 68, 70–71, 74, 89,
96–97, 108, 110, 114, 122–23, 126–27, 133,
157, 166, 172, 177, 179–80, 185, 210, 214, 218,
224, 226, 234, 251, 257, 278, 294, 300, 304,
307, 310, 316, 320, 322–23, 325, 327–29, 331
- Narration, s. Traumnarrativ
- Narratologie 18, 30, 166, 169, 174, 182, 199, 228,
253, 260
- Naturphilosophie 60, 191–92, 197, 222
- Neid 179, 190, 201, 256, 300, 314
- Nero 5, 140
- Nikias 87, 149, 196–97, 314, 344
- Gn. Octavius 283–84
- Ödipus 29
- Olympias 234–38, 254, 344–35
- Opfer 13, 20, 39, 89, 96–97, 99, 101–2, 133,
172, 175, 178–80, 186, 188–89, 206, 210–12,
214–17, 238, 240–42, 245–48, 251, 270, 277,
283, 291, 308, 312–13, 320, 323, 327, 345
- Orakel 3, 5–6, 9–10, 12, 20, 47, 56, 88–91, 96,
107–9, 116–18, 122–27, 132–38, 156, 158,
160, 167–68, 172–78, 181–85, 188, 196, 199,
201, 203, 205–10, 213, 215–16, 224, 226, 233,
236–37, 240–41, 251, 262, 266–67, 270, 278,
281, 284, 288, 293, 299, 301–3, 313, 332, 337,
343–44, 355, s. auch Delphi
- Ordnung 16, 28–29, 38–51, 57–59, 72, 74, 77,
110, 147–48, 164
- Orpheus 122–23
- Ostrakismos 171, 177, 179
- Otho 7, 150
- paideia*, s. Bildung
- Panhellenismus 9, 116, 174, 212, 215, 233
- Parmenion 247
- Pausanias (König) 89–91, 172, 175, 179, 185–88,
215–16, 245, 356
- Pelopidas 96, 107, 169, 214–18
- Peloponnes 166, 218,
- Peloponnesischer Krieg 195, 206
- Penelope 46, 123
- Perdikkas 252
- Perikles 149, 151, 184, 189–97, 236, 280

- Persephone 227–28, 299, s. auch Kore
 Perserkrieg 132, 170, 177, 183–84
 Philipp II. 4, 201, 234–37, 239, 345
 Gn. Pompeius 304–14, 316, 319–29, 338, 340, 347
 Poseidonios 16, 40, 136–37, 139, 283–84, 287, 290, 304
 Ptolemaios Keraunos 88, 90–91, 252
 Ptolemaios I. 250–51
 Ptolemaios IV. 251
 Pythagoras 39–40, 79
 Pythagoreer 79, 109–10, 111, 120
 Pythia 9, 63, 116, 126, 129, 134–35, 137, 142, 164–65, 172, 178, 201, 205, 226, 337, s. auch Delphi, s. auch Medium

 Rache 89, 199, 215, 224, 233, 241–42
 Raphia 251
 Rationalität 8, 23, 45, 53, 73, 81, 83, 93, 105, 115, 124, 131, 141, 144, 161, 163, 168, 178, 191–92, 194, 204, 224, 233, 237, 248, 273, 283, 327, 342, 352
 Reflexion 8–9, 16, 23, 28, 33–34, 36, 73, 92, 101, 104, 117, 124, 126, 204, 317, s. auch Selbstreflexion
 Reise 5, 26, 39, 51, 55, 66, 101, 120, 122–23, 137, 181, 183, 199, 206, 208, 210, 219, 226, 289, 310, 356
 Religion 8, 22, 27, 37, 46, 65, 84, 104, 115, 117–18, 133, 229, 231–32, 240, 250, 254, 269, 271, 278, 290, 316, 342
 Remus 165, 167, 271
 Resonanz 65, 138, 230, 316, 324
 Rezipient 8, 14, 16, 26–27, 30–31, 35–36, 38–39, 90, 121, 123, 125, 143, 151–53, 161–64, 167, 177, 184, 186, 189, 190, 204, 207, 213, 215, 221–22, 231, 235, 239, 249, 251, 257, 259, 267, 271, 274, 299, 301, 305, 311, 313, 316, 325–28, 346–50, 353–55
 Rezeptionsästhetik 19, 27, 29, 31, 184, 297
 Rhetorik 6–7, 84, 191, 200, 203, 205, 233, 248, 269
 Ritual 8, 11, 22, 45, 61, 68, 82, 102, 135, 137, 164, 175, 185, 315, 323
 Rom 5–5, 154–55, 159–61, 167, 219, 225, 269–73, 274–75, 278–79, 281–84, 287, 289–90, 292–94, 303, 308–11, 315–17, 321, 326–28, 333–34, 336, 338, 343, 353
 Romulus 32, 150, 163–69, 271
 Rubicon 316–19, 345

 Ruhe 51–54, 60, 66–69, 72, 83, 85, 112, 137–39, 154, 177–78, 182, 185–87, 196, 225, 256, 264, 285–86, 296, 322–32, 327
 Ruhm 171, 196, 238, 281, 298, 304, 307, 317, 337
 Rutilius Rufus 283

 Salamis 177, 179, 215
 Sarapis 249–51
 Satrap 182–83, 198
 Satyr 241–42, 343
 Schicksal 17–18, 90, 92, 95, 128, 133–34, 150, 153, 158, 168, 189, 195, 208, 218, 228, 230, 243–44, 254, 257–58, 260, 264, 272–73, 279, 281–82, 284, 287, 289, 297, 303, 309, 316–317, 320, 323, 325, 330, 332, 334, 338–39, 350
 Schlacht 4–5, 96, 171–79, 187, 201, 205, 213–15, 218, 226, 238, 247, 253–54, 259–60, 294–95, 307–10, 318, 325, 330–32, 335, 345
 Schlaf 12–13, 24–25, 41, 44–46, 50–60, 62, 64, 66–72, 75–76, 83–85, 88, 90, 102, 111–14, 120–21, 126, 133, 139, 142–43, 161, 166, 176–77, 180, 182, 185–86, 218, 227, 236, 266–67, 284–85, 293, 295, 300–2, 307–8, 312, 317, 320, 322, 327–29, 351–52
 Schlaflosigkeit 67, 83, 177
 Schlange 89, 180–81, 236–37, 268, 346–47
 Schutzgeist 49, 92, 96, 107–14, 135, 142, 195, 200, 217, 223
 Schwellensituation 45, 47, 52, 91, s. auch Limitalisierung
 Seele 8–9, 23, 39–42, 44, 46, 50–56, 58, 61–77, 79, 81–86, 89, 91, 94, 109–10, 113–15, 119–22, 124, 134–41, 143, 145, 155, 160–62, 168, 180, 186, 190, 216, 220–23, 285–86, 329, 345, 352–53, 357, s. auch Geist
 Seelenwanderung 75, 79, 110
 Seher 29, 39–40, 74, 96–97, 99–104, 106–8, 120, 125, 128, 130, 172–75, 178, 188, 191–92, 196–97, 207, 209–10, 121, 217–18, 222, 226, 228, 231, 234–35, 247, 249, 251, 262, 264, 283, 290–91, 294, 318, 320, 323, 334–35, 344
 Seleukos I. Nikator 89–91, 252
 Selbsterkenntnis 9, 73, 83, 118, 354, s. auch Erkenntnis
 Selbstreflexion 73, 86, 92, 150, 159, 161, 165
 Selbstrepräsentation 29, 36, 80, 231, 250, 262, 293, 295, 309, 314, 332, 341

- Semantik 14–15, 25, 76–77, 90, 99, 130, 133, 178, 180, 183–85, 188, 195, 240, 242, 254–55, 291, 296, 349, 354, s. auch Traumterminologie
- Senat 273, 275–78, 281, 304, 307, 311–13, 317, 320–25, 327, 333, 337–39, 340
- Q. Sertorius, 255, 286–89
- Sieg 67, 86, 116, 133–34, 166, 172, 174–75, 177, 179, 185, 205, 213–14, 216, 226, 232, 234–35, 237, 243, 245, 251–53, 256, 258–60, 283, 293, 303, 307–9, 311, 335, 345
- Siegel 133–34, 234–35, 237
- Sinope 250–51, 302
- Sizilien 195–97, 219, 225–28
- Skedastos 214, 218
- Skeptizismus 35, 115, 269
- Sklave 83, 132, 193, 276–77, 311–12, 317
- Sokrates 49, 55, 69, 92–94, 106–7, 109–14, 125, 135–36, 142, 155, 160, 194–97, 217, 223
- Sonne 75, 123, 126, 137, 192–93, 197, 222, 228–29, 284
- Sophist 13, 192
- Sophokles 29, 85
- Sosius Senecio 78–79, 150, 163
- Statue 5, 113, 160–61, 193, 206, 210, 241–42, 250–51, 302–3, 341
- Stein 132–33, 176, 214
- Stimme 54, 83, 96, 105, 110–4, 120, 125, 127, 131, 134–36, 145, 160, 162, 179, 186, 257, 266–67, 284
- Stoa 5, 12, 40, 48, 53, 64, 71–72, 146
- Stoiker 17, 39, 48, 73, 113, 129–30, 132
- Straton 41–42
- Sueton 147, 318, 322, 341, 356
- Symbol 8–9, 14–15, 20, 23–25, 30, 45, 47, 52, 56, 61, 77, 79, 84–86, 97–105, 144, 148, 157–58, 167–69, 180–83, 188–91, 198–200, 203–4, 210–11, 215, 224–26, 232, 235–37, 242, 244, 250, 252–53, 255–61, 264, 267, 276–77, 282, 288, 290, 292, 294, 296–97, 303, 306, 308–10, 317, 321–22, 324–25, 334, 340–41, 343–46, 353, 355
- Symposium 51, 75, 247
- Synkrisis 7, 149, 167, 314, 345
- Syrakus 196, 219, 221, 223, 225
- Systematisierung 12, 14, 16, 22–23, 28, 42, 46, 56, 103, 131–32, 142–45, 163
- Tarchetius 167–68
- Tempel 9, 15, 116, 124, 132–33, 159–60, 172, 176, 182–83, 185, 202, 206, 218, 226, 234, 249, 266–67, 301, 303, 308–9, 338, 340–41
- Teisamenos von Elis 172–74
- Theater 208, 260, 307–9, 347
- Theben 4, 52, 92–97, 99–101, 106, 108–11, 201, 213–18, 233, 235
- Themistokles 67, 166, 171, 176–86, 192, 197, 201, 208, 215, 278, 347
- Theokritos 96–97, 99–103, 106–8, 112, 217–18, 235, 344
- Theologie 17, 33–34, 37–38, 63, 84, 89, 100, 118, 142
- Theopomp 205, 222
- Theophrast 74
- Theseus 32, 150, 163–69, 177, 187, 278
- Thron 255
- Tieropfer 175, 188, 212, 270, 345, s. auch Opfer
- Timandra 198
- Timoleon 169, 225–28
- Titus Latinus 274–77
- Tod 1, 6, 21, 45, 52–55, 66, 67, 87, 91, 97, 99, 109–10, 120, 122, 176, 183–85, 188–91, 197–199, 202, 208, 219, 223–24, 229, 232–33, 235, 246–48, 252, 254, 256, 264, 268, 277, 280–81, 285–87, 296–98, 304, 320–25, 328, 333, 339, 343–44, 347, 357
- Tragödie 85, 178, 202–3, 210, 223, 225, 240
- Traumdarstellung, s. Traumnarrativ
- Traumdeuter 4, 13–14, 31, 46, 74, 86, 95, 121, 144, 231, 242, 278, 344, 356
- Traumdeutung, s. Traumdivination
- Traumdiskurs 18, 33, 148
- Traumdivination 1–3, 8–15, 17–19, 23–25, 27–29, 31, 39, 41, 43, 47, 50–51, 56, 80, 82, 86, 88–89, 94–95, 99–103, 105, 114, 117, 121–24, 132, 140, 142–46, 157, 162, 168, 180, 182, 188, 212, 231, 235, 238, 249–50, 253
- Traumgesicht 1, 3, 30, 62, 78–79, 86, 88–90, 95, 99, 101, 105, 108–11, 126, 132–33, 140–41, 144, 157–58, 167, 172, 176, 180, 186–87, 190, 198–200, 202–3, 206–8, 210–11, 215–16, 221, 227, 239, 242, 250, 258–59, 271, 275–77, 281, 289, 291–92, 295, 297, 302, 306, 308–9, 311–12, 313, 321–22, 327–28, 333–34, 336, 338, 340, 348, 353
- Traumantik s. Traumdivination
- Traumnarrativ 19–21, 24, 26, 30–32, 69, 148, 156, 169, 184–85, 194, 205, 218, 237, 250–51,

- 255–58, 268, 274, 279, 292, 295, 297, 302–3, 306, 313, 318, 327–28, 338–39, 341, 343–44, 346–47, 352, 355–56
- Traumterminologie 14, 18, 21, 24–25
- Traumtheorie 16–17, 41, 54, 60–65, 69–70, 85, 89, 221, 351
- Troja 210, 244
- Trophonios 137
- Tugend 7–8, 37, 68, 70, 72, 74, 147, 151, 171, 194, 200, 214, 223, 352
- tyche* 48, 95, 128, 158–59, 227, 254, 257, 260, 272, 279, 287, 289, 317, 332, 334, 336
- Tyrann(is) 82, 85, 90–91, 102, 106, 190, 219–22, 224, 226, 344–45
- Tyros 240–42, 299, 343
- Überzeitlichkeit 9, 48–49, 146, 165, 169, 171
- Unterwelt 76, 123
- Unwissen 47, 81–83, 93–95, 105, 223, s. auch Wissen
- Valeria 159
- Valerius Maximus 271, 275, 322, 331, 335
- Venus 88, 307–9
- Verbannung 77, 197, 199
- Vergangenheit 7, 11, 18, 24, 26, 45, 90, 92, 116, 129, 146, 150–54, 164–65, 169, 170, 183, 230, 239, 281, 316, 342, 353, s. auch Geschichte
- Vernunft 4, 8, 41, 71–75, 83, 85, 88, 93, 115, 118, 134, 155, 160, 165, 168, 178–79, 192, 200, 211, 221, 223–24, 229, 233, 349, 351–52, 354
- Verstand 8, 14, 26, 30, 35, 37, 40, 46–47, 54, 56, 81, 94, 99, 101, 104–5, 113–15, 125–26, 131, 134–35, 154, 160–61, 165, 178, 190, 197, 211–12, 217, 220, 222, 224, 230, 232, 234, 245, 257, 285, 289, 294, 296–300, 308, 315, 331, 334, 342–43, 354, 356
- Verschwörung 92, 96–102, 106–7, 224, 324, 326, 329, 331
- Vesta 167–68
- Vision 2, 10, 13, 20, 23–25, 74, 91–94, 112, 163, 223–25, 236, 259, 273, 277, 284–85, 325, 329–31, 337, 339–40, 343, 347, 357, s. auch Erscheinung
- Vorstellungskraft 13, 21, 25, 33, 42, 46–48, 52, 54, 59, 62, 65, 70–71, 75–77, 111, 113, 119, 123, 125–26, 129, 134, 136, 138–39, 141–43, 160–61, 223–24, 239, 254, 285, 289, 294, 307, 325, 329, 352, s. auch Imagination
- Vorzeichen 12, 18, 23, 82, 87, 93, 96, 99–102, 108, 147, 154, 157, 159, 170, 175, 178–79, 183, 188–97, 201–2, 204–6, 208–9, 213, 214, 215, 217–18, 221–22, 225–26, 229, 231–32, 235, 237, 240, 247–49, 259, 264, 267–71, 274–75, 278, 282, 286, 289–92, 294, 299, 307, 314–16, 319–20, 323–26, 330, 335–37, 342, 344–45, 348–49, 353, s. auch Zeichen
- Wahrheit 28, 34, 36–37, 51, 69, 72, 75–76, 85, 91, 93–94, 111, 114, -19, 122–26, 141, 144, 152, 155, 191, 206, 260, 323–24, 353, 355
- Wahrnehmung 41–42, 44, 53–54, 61, 66, 142, 161, 189, 244, 291, 329, 330
- Wahrsager 14, 39, 74, 214, 283, 284, 291
- Weisheit 36, 57, 124
- Weissagung 50, 63, 196, 201, 299
- Widerstand 64, 154, 196, 266
- Wille 12, 37, 48, 54, 67, 93, 102, 155, 159, 161, 168, 178, 207–8, 212, 229, 232, 239, 258, 277, 279, 288, 290, 309, 327–28, 348–49
- Wirklichkeit 70, 72, 76, 84, 96, 102, 105, 115, 135, 168, 211, 228, 230, 325, 355
- Wissen 3, 10, 12, 14–16, 19, 22–23, 26–29, 31, 33–34, 36–49, 51–60, 65, 68, 74, 76–83, 85–90, 93–95, 99–106, 108, 111, 114–132, 136–37, 142–46, 154, 156, 164, 192–93, 215, 222, 271, 275, 289, 349, 351–54, 356
- Wissenschaft 2, 31, 163
- Wissensordnung 28, 38–44, 51, 77
- Wolf 89, 165, 252
- Wunde 84, 132, 185
- Wunder 149, 153, 157, 161, 163, 167–69, 178, 234, 270, 274, 299, 348
- Wunsch 25, 198, 265, 314
- Xenophanes 39–40
- Xenophon 94, 100, 166, 216
- Zeichen 1, 10, 12, 16–18, 23, 28, 30, 46, 48–50, 57–59, 67, 82, 86–88, 92–104, 106–112, 115, 120, 122, 131–32, 136, 147, 149, 153–54, 156–162, 167, 170, 175, 177–79, 183, 188–97, 201–2, 204–9, 213–18, 221–22, 225–26, 228–29, 231–38, 242, 244, 247–49, 253–54, 259, 264, 267–75, 278, 282, 286, 289–94, 299, 307, 314–16, 319–26, 32–30, 334–37, 341–45, 348–49, 353–55

- Zeno 71
- Zeugung 167, 234, 236, 346
- Zeus 47, 120–21, 172–74, 181, 188, 208, 236–37, 259, 276, 292, 343
- Zorn 58, 86
- Zufall 16, 95, 103–4, 132, 141, 191
- Zukunft 10–17, 23–24, 43, 45, 49, 59, 72, 74, 77, 79, 88, 90, 102, 105, 109–10, 116–17, 121, 123, 127–30, 134–35, 138–41, 144–45, 153, 158–59, 166, 201–2, 222, 240, 243, 269, 285–86, 291, 316, 320–22, 326, 328, 330, 334, 340, 349
- Zweifel 10, 17–19, 30, 36, 48, 95, 99–100, 103, 127, 130, 141, 144, 154, 174, 195, 212, 249, 263, 267, 269, 316–17, 319, 322–23, 335
- Zweite Sophistik 6, 117, 200
- Zypern 187–88